2

Religion und Geisteskultur

Zeitschrift

für religiöse Vertiefung des modernen Geisteslebens

Herausgegeben

von

Lic. Th. Steinmann

Dozent für Philos. und theol. Syst. am theol. Seminar der Brüdergemeine in Gnadenfeld.

Zweiter Jahrgang.

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1908.

Inhalt:

Seite

Christentum und Buddhismus. Von Prof. D. Alfr. Bertholet-Basel . 1

Die Gegenwärtigkeitstendenz der lebendigen Religion und die vergangene Offenbarung. Vom Herausgeber 18

Glaube und Geschichte. Von Geheimem Kirchenrat Prof. D. E. Troeltsch-Heidelberg 29

Der philosophische Gottesbegriff des transscendentalen Idealismus. Von Prof. Dr. W. Kinkel-Gießen. 39

Religion und philosophischer Idealismus. Von Direktor Lic. Dr. Paul Kalweit-Naumburg/Queis 44

Zarathustra-Sprüche. Von Dr. O. Braun-Hamburg 60

Grenzen der Verständigung über seelisches Leben. Von Redakteur Joh. F. Hahn-Chicago 97

Nomen est gloriosum. Von Prof. D. Philipp Bachmann-Erlangen 104

Über religiöse Skepsis. Von Privatdozent Dr. R. Hönigswald-Breslau 115

Kants Kritik und die Erkenntnis des Transscendenten. Von Prof. Dr. Theodor Elsenhans-Heidelberg 120

Gustav Glogaus Leben und Bedeutung. I. Von Prof. Dr. L. Weis-Darmstadt 133

Der deutsche Katholizismus und die Enzyklika Pascendi. Von Dr. Thadd. Engert-München. 148

Junges Alter — Alte Jugend. Natur und Kultur. Von Pastor Dr. Hermann Borée-Heiligenrode (A. l'Huet) 154

Zur Feindesliebe der Zarathustra-Sprüche. Von Fritz Israel-Leipzig . 160

Zum Begriff der Religion. Von Priv.-Doz. Dr. Ernst v. Aster-München 183

Gedanken über Menschheitsreligion und Kirche. Vom Herausgeber . . . 206

Gustav Glogaus Leben und Bedeutung. II. (Schluß.) Von Prof. Dr. L. Weis-Darmstadt 224

David Friedrich Strauß. Von Prof. Dr. Adolf Mayer-Heidelberg . . 271

Die Bedeutung der Religion für die Weltanschauung. Von Professor Otto Kirn-Leipzig 276

Gedanken über die Gottesbeweise, mit besonderer Rücksicht auf Kant. Von Prof. Dr. Arnold Kowalewski-Königsberg i. Pr. 291

Der moderne Glaube vom Leben. Von Ludwig Jacobskötter-Leipzig 309

Zur Erneuerung der Religionsphilosophie. Von Dr. Ferdinand Jakob Schmidt-Berlin 321

Berichte:

Seite

Religion und Naturwissenschaft. Von Dr. Emil Ott-Heidelberg . . . 62

Die theosophische Gesellschaft ein gigantischer Welthumbug. Von Prof. a. D. Carl Sellin-Berlin-Wilmersdorf 85

Die Bedeutung der russischen Sektenkunde für die Beurteilung von russischer Religiosität und Kultur. Von Privatdozent Mag. theol. K. K. Graß-Dorpat 161

Neuere englische dogmatische Werke. Von Prof. Dr. H. R. Mackintosh-Edinburg 166

Der Idealismus als Prinzip der Religionswissenschaft. Von Prof. Dr. Th. Achelis-Bremen 243

Die moderne religiöse Bewegung in Italien. Von Privatdozent Dr. Graf Gugl. Salvadori-Pisa 248

Das Wiederaufleben alter Philosophie. Von Dr. Otto Braun-Hamburg 336

Émile Boutroux, Science et Religion dans la Philosophie contemporaine. Von Dr. J. Benrubi-Paris 343

Besprechungen 87. 176. 269. 346

Eingesandte Bücher 96. 349

Christentum und Buddhismus.[1]

Von Alfred Bertholet.

Christentum und Buddhismus – man stelle sich vor, daß unter diesem Titel ein buddhistischer Autor für buddhistische Leser schriebe, und man ginge sicherlich in der Erwartung nicht irre, daß sein Resultat nicht unwesentlich verschieden sein werde von dem Resultat, zu welchem ein zum Christentum sich bekennender Autor gelangen muß, der sich über dasselbe Thema an einen christlichen Leserkreis wendet. Das soll noch keineswegs heißen, daß das Absehen hier oder dort auf bewußte Apologetik gerichtet, noch auch daß die Darstellung auf der einen Seite wissenschaftlich weniger fundiert sei als auf der andern; nur an das Eine mag damit von Anfang an mit allem Nachdruck erinnert sein, daß, wo es sich um Dinge religiösen Glaubens handelt, die Beweisführung nicht dieselbe sein kann wie die eines mathematischen Lehrsatzes, den wir in seiner Richtigkeit unbedingt anerkennen müssen, zu dem wir darum aber noch kein innerliches Verhältnis zu gewinnen brauchen. Und das ist es gerade: in Sachen der Religion können wir, bei allem Streben nach Objektivität, innerlich nie ganz unbeteiligt bleiben, weder in zustimmendem noch in ablehnendem Sinne, weil es sich dabei im letzten Grunde um allgemein menschliche Erfahrungen und Erlebnisse handelt, um das eigene Wohl und Wehe, um unsere Person mit all ihren Wünschen und Hoffnungen und Fragen und Bedürfnissen. Da spricht denn immer ein Eigenes, Persönliches, Subjektives mit, – wir mögen es Gefühl nennen oder Herz oder Willen oder dies alles zusammen; selbst wer der nüchternste Verstandesmensch geheißen würde, vermöchte es nie ganz auszuschalten, er sänke sonst zum blutlosen Verstandesautomaten herab. Wir mögen also noch so vorurteilsfrei zu Werke gehen wollen, jenes gewisse Etwas meldet sich, wo immer wir uns um religiöse Fragen bemühen, trotz uns zum Wort; und wenn es über Christentum und Buddhismus so grundverschieden urteilt je nach der Persönlichkeit, aus der heraus es spricht, – daß ich es gleich sage: es sind verschiedene Menschen, denen Christentum und Buddhismus ihr Genüge geben. Darf es uns wundern? Wer tiefer dringt, erkennt auch hier eine geschichtliche Notwendigkeit, oder religiös gesprochen: wer an eine planvolle Erziehung des Menschengeschlechtes seitens Gottes glaubt, der findet es

[1]) Mit Benützung eines vom Verfasser am 25. Februar 1907 in Straßburg gehaltenen öffentlichen Vortrages.

verständlich, daß Gott die Menschheit verschiedene Wege führt, um sie ihren letzten und höchsten Zielen näher zu bringen.

Eine solche Art die Dinge zu betrachten, muß uns tolerant machen, und mit solcher Toleranz legen wir, dünkt mich, nur Zeugnis ab vom guten Vertrauen, das wir als Christen zu einem Gotte haben, dessen Vaterliebe all seinen Menschenkindern gegenüber wir freudig bekennen. Wir entsprechen damit aber zugleich einem buddhistischen Ideal: Ich darf an die Worte eines Ediktes des berühmten indischen Königs Asoka (259—222 v. Chr.) erinnern: „Wer immer seine eigene Religion hochpreist und eine andere Religion schmäht, der schädigt, während er die eigene Religion erhöhen will, um ihr Glanz zu verleihen, durch solches Tun die eigene Religion sehr. Einigkeit allein frommt, indem einer die Lehre des andern hört und gerne hört."

Zu solcher Toleranz gehört, daß man nicht die verderbten Auswüchse des Buddhismus, nicht tibetanische Gebetsmühlen oder die Verehrung des heiligen Zahnes Buddhas in Ceylon, zum Angriffs- und Ausgangspunkt nehme, sondern sich so viel als möglich an den ursprünglichen Buddhismus halte, dem auch moderne buddhistische Propaganda wieder zu seinem Rechte zu verhelfen sucht. Aber freilich, dafür verlangen wir auch, daß man buddhistischerseits das Christentum nicht mit anderm Maßstabe messe und es nicht gleich für Alles verantwortlich mache, was bedauerlicherweise unter der Flagge des Christentums in die Welt getreten ist. Wohl ist es wahr, der Buddhismus kennt keine Inquisition und keine Ketzerverfolgungen, keine Hexenprozesse und keine Kreuzzüge, an seinem Namen haftet nicht das Blut Ungläubiger und Andersgläubiger; aber was in dieser Beziehung das Christentum gesündigt hat, das ist (nicht zu seiner Entschuldigung, aber zu seinem Verständnis sei es gesagt!) nur das beklagenswerte Extrem einer irregeleiteten, ihm innewohnenden aktiven Kraftrichtung, die der mehr passiven Gemütsverfassung des Buddhisten so diametral entgegengesetzt verläuft, daß der Buddhismus nach dieser Seite hin auch sehr viel weniger Gefahren ausgesetzt war.

Aber nicht in dem, worin Christentum und Buddhismus so weit auseinanderstreben, liegt für uns der beste Ausgangspunkt, sondern im Gegenteil in etwas, was sie gemein haben. Ich meine die einfache Tatsache, daß sie beide Erlösungsreligionen sind. Den Erlösertitel trägt Jesus, und was für Buddha Erlösung bedeutet, das zeigt sein viel zitiertes Wort: „Wie das große Meer, ihr Jünger, nur von Einem Geschmacke durchdrungen ist, vom Geschmacke des Salzes, also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und diese Ordnung nur von Einem Geschmacke durchdrungen, von dem Geschmacke der Erlösung."

I. Wir fragen zuerst: wovon wollen Christentum und Buddhismus die Menschheit erlösen? „Erlöse uns von dem

Bösen", so hat Jesus seine Jünger beten lehren. Also lautet auf die eben gestellte Frage seine Antwort, daß vom Bösen, d.h. kurz gesagt: aus aller Macht der Sünde der Mensch nach ihm die Erlösung zu suchen hat. Buddha will den Seinen mehr bieten: Nicht vom sündigen Dasein allein, vom Dasein selbst ist für ihn der Mensch erlösungsbedürftig; denn dieses Dasein ist ihm, nicht bloß sofern es von der Sünde belastet und beherrscht ist, es ist ihm an sich schon Leiden. „Geburt ist Leiden", so heißt es im ersten der vier berühmten buddhistischen Wahrheitssätze, und weiter wiederum: „Das fünffache Haften am Irdischen ist Leiden" (Buddha versteht darunter nach seiner Psychologie das Körperliche, Empfindung, Wahrnehmung, die geistigen Fähigkeiten und das unterscheidende Erkennen des Geistes). Also schon Geborensein, schon Existieren ist Leiden. Ist dann aber nicht der Tod der sehnlich erwartete Befreier? Nein, vielmehr wenn es heißt: „nicht im Luftraum, nicht in des Meeres Mitte, nicht wenn du in Felsenhöhlen eindringst, findest du auf Erden eine Stätte, wo dich der Tod nicht überwältigt", so hört der Buddhist aus einer solchen Stelle nicht Trost sondern Leid heraus: auch „Tod ist Leiden"! Denn des Todes Fluch ist, daß er zu neuer Geburt führt, und dieser ewige Wechsel von Werden und Vergehen, dieser unerbittliche Kreislauf der Wiedergeburten, kurz dieser Zwang der Seelenwanderung, — das gerade ist im eigentlichen Sinne des Wortes das Leiden, von dem der Buddhismus die Erlösung sucht. Seelenwanderung ist somit seine Voraussetzung und sein Ausgangspunkt, und es darf getrost behauptet werden: die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Seelenwanderung ist schon ein gutes Stück Auseinandersetzung mit dem Buddhismus selbst.

Zunächst gilt es, den Begriff der Seelenwanderung in buddhistischem Sinne richtig zu erfassen; denn es gibt Seelenwanderung und Seelenwanderung. Schopenhauer unterscheidet sehr bestimmt zwischen dem, was er „Metempsychose", und dem, was er „Palingenesie" nennt; und zwar versteht er unter Metempsychose, was populär Seelenwanderung heißt, den „Übergang der gesamten sogenannten Seele in einen andern Körper", unter Palingenesie dagegen „die Zersetzung und Neubildung des Individuums, indem allein sein Wille beharrt und die Gestalt eines neuen Wesens annehmend, einen neuen Intellekt erhält." Buddhistische Auffassung kommt dieser zweiten Art, dem, was Schopenhauer Palingenesie nennt, ungleich näher als der ersten, der Metempsychose; denn die Existenz einer eigentlichen substantiellen Seele, ohne die Metempsychose undenkbar ist, leugnet der Buddhist. Das sucht in einem berühmt gewordenen Gespräche ein buddhistischer Weiser dem König Milinda (dem Menandros der Griechen) klar zu machen, indem er ihm die Vexierfrage stellt, was denn eigentlich der Wagen sei, auf dem der König hergefahren: „Ist die Deichsel der Wagen oder die Achse oder die Räder oder der Wagenkasten oder der

Fahnenstock oder das Joch oder die Zügel oder die Peitsche? oder Deichsel, Achse, Räder, Wagenkasten, Fahnenstock, Joch, Zügel, Peitsche zusammen?" Und der König muß alle diese Fragen verneinen und eingestehen, daß es in Wirklichkeit keinen Wagen, sondern nur ein Wort für Wagen gebe. Ebensowenig aber gibt es, meint buddhistische Psychologie, eine bleibende substanzielle Seele, wenn es auch seelisches Leben gibt; es ist dieses seelische Leben vielmehr nichts anderes als ein ständiges Zusammentreffen und sich Ablösen einzelner seelischer Vorgänge. Ich habe, um diese buddhistische Auffassung der Seele zu verdeutlichen, an anderer Stelle[2]) zum Vergleich mit einem kinematographischen Vorgang gegriffen: wie mir durch den Kinematographen ein einheitlicher, kontinuirlicher Zusammenhang vorgespiegelt wird, dessen falscher Schein nur durch die ununterbrochene Succession einer Unzahl von Einzelbildern erzeugt wird, während seine Einheit im Kinematographen in Wirklichkeit nicht existiert, so entsteht der falsche Schein eines existierenden Ich nur durch die unabläßige Folge der in jedem Augenblick ablaufenden Bewußtseinsvorgänge.

Schließt eine derartige Psychologie Seelenwanderung im populären Sinne, d.h. im Sinn von Schopenhauers Metempsychose, schlechterdings aus, so erhebt sich die Frage, was nach buddhistischer Auffassung denn eigentlich zur neuen Existenz führe. Die Antwort darauf ließe sich mit einer sozusagen wissenschaftlichen Formel geben, die im Buddhismus zu großer Berühmtheit gelangt ist, ich meine die sogenannte „Formel vom Causalnexus", die eine Kette von Ursachen und Wirkungen nennt. Sie ist aber so dunkel und schwer, daß ich es vorziehe, an den populären zweiten buddhistischen Wahrheitssatz anzuknüpfen: „Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist dieser Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, der von Freude und Verlangen begleitet ist, der hier und dort seine Freude findet, der Durst nach Lüsten, der Durst nach Werden, der Durst nach Macht." „Durst", — in die verwandte Sprache Schopenhauers übertragen, „Wille zum Leben", das also ist's, was zu immer neuen Existenzen führt, was den Menschen in die bittere Notwendigkeit der Seelenwanderung verflicht. „Ein Mann", heißt's, „der vom Durst begleitet, lange auf dem Wege der Seelenwanderung umherirrt, wird von der Seelenwanderung nicht befreit."

Wie haben wir solchen Seelenwanderungsglauben zu beurteilen? Es ist kein Zweifel, er findet heutzutage vielfachen Anklang, freilich auch lebhaften Widerspruch. In seiner Schrift über Seelenwanderung urteilt Robert Falke[3]), von allen Jenseitsvorstellungen stehe diese Lehre entschieden am tiefsten, weil sie das Jenseits in das Diesseits verlege und die gottgeschaffene und nach Gott verlangende Seele nicht von den Banden des

[2]) Der Buddhismus und seine Bedeutung für unser Geistesleben 1904, S. 16.
[3]) Gibt es eine Seelenwanderung? 1904, S. 115.

Irdischen losmache. Eine solche Beurteilung faßt, dünkt mich, die Sache am unrichtigen Ende an: indem sie nämlich Seelenwanderungsglauben als religiös minderwertig verdächtigt, erweckt sie den falschen Schein, als sei Seelenwanderungsglaube an sich schon religiöser Glaube; aber das ist er an sich nicht, wie ich mit allem Nachdruck zu bedenken geben will; denn Seelenwanderungsglaube ist von Haus aus nichts anderes als eine Theorie über die Fortdauer der menschlichen Person, und eine solche Theorie ist an sich religiös neutral. Sie kann mit großer religiöser Entschiedenheit auftreten, sofern sie die menschliche Persönlichkeit mit jeder neuen Existenz, in die sie sie eintreten läßt, in eine bestimmte Beziehung zur Gottheit bringt, und wenn mir einst ein theologischer Kollege schrieb, daß für seine Person Seelenwanderungsglaube sich zwanglos seinem christlichen Denken eingefügt habe, so zweifle ich daran nicht im Mindesten. Aber ebensogut kann er sich mit Atheismus verbinden, und das ist gerade im Buddhismus der Fall; denn obgleich der Buddhismus die Götter (allerdings als selber der Erlösung unterworfene Wesen) theoretisch nicht im Mindesten leugnet, ist er praktisch doch atheistisch, sofern er die Erlösung des Menschen in keiner Weise an diese Götterwelt bindet.

Religiöse Gründe sind es nach alledem also nicht, von denen wir uns in unserm Urteil über die Seelenwanderungstheorie in erster Linie sollten leiten lassen. Dagegen stelle ich folgendes zur Erwägung: Man gebe sich zunächst keiner Täuschung über den rein hypothetischen Charakter dieser Theorie hin; denn Hypothese muß sie so lange bleiben, als sie nicht durch menschliche Rückerinnerung an eigene frühere Existenzen bewiesen werden kann. Wohl ist es wahr, von Buddha selbst wird behauptet, daß ihm wie z.B. Pythagoras, die Gabe geeignet habe, sich seiner frühern Daseinsformen zu erinnern, und die Heiligen, die Arhats, sollen ihm darin folgen. Aber dergleichen liegt zu weit jenseits aller allgemein menschlichen Erfahrung, als daß damit als mit einer gegebenen Tatsache gerechnet werden dürfte. Um so seltsamer nimmt sich's aus, wenn uns buddhistischerseits weis zu machen versucht wird, der Buddhismus operiere bloß mit beweisbaren Größen. Aber zugegeben, daß als Hypothese Seelenwanderungstheorie in Betracht kommen kann, ist sie darum auch schon die rationellste? Noch einmal entfernt sie sich weit von aller Empirie und lebt von einer starken Anleihe bei der Metaphysik. Um sich nämlich mit der Tatsache der Ähnlichkeit von Eltern und Kindern abzufinden, einer Tatsache, die an sich ungleich mehr der Vererbungstheorie das Wort zu reden scheint, muß sie ihre Zuflucht zur Annahme eines verborgenen Gesetzes geistiger Anziehungskraft nehmen, wonach bei ihrer Wiederverkörperung eine Seele sich am Meisten zu den Eltern hingezogen fühle, die ihr geistig am Gleichartigsten seien, was wiederum die leibliche Ähnlichkeit bedinge. Ist das nicht reinste Spekulation? Seltsam nur, daß

ein an sich so wunderbares Gesetz so merkwürdig unvollkommen funktionieren würde! Denn in wie vielen Fällen müßte man leider sagen, Kinder hätten sich alsdann sehr zum Vorteil ihrer eigenen Erziehung Eltern wählen müssen, die ihnen ähnlicher gewesen wären und sie besser verstanden hätten!

Damit sind wir in unserer Betrachtung ganz von selbst um einen wichtigen Schritt weitergeführt worden: auf das Ziel, zu dem im Christentum und im Buddhismus die Erlösung uns bringen will, kommen wir zu sprechen, auf die Frage des wohin?, nachdem wir auf die Frage des woher? die Antwort gesucht haben.

II. Das Ziel des Christen — ich wüßte es in Kürze nicht treffender zu umschreiben als mit Jesu allbekannten Worten der Bergpredigt: „Ihr sollt vollkommen sein gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Vollkommen sein — das ist der Inbegriff eines positiven Lebensgehaltes. Man hat es die Zusammenfassung der ganzen Schrankenlosigkeit des sittlichen Ideales Jesu genannt.[4]) Schrankenlos tritt es uns in der Tat hier entgegen; denn der kühne Maßstab, nach welchem es die eigene Forderung bemißt, ist das Verhalten des durch keine Schranken eingeengten Gottes selber, des „himmlischen Vaters", der, um in den Worten derselben Bergpredigt weiter zu sprechen, seine Sonne aufgehen läßt über die Bösen und über die Guten und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, der die Vögel unter dem Himmel nährt, ohne daß sie säen noch ernten noch in die Scheune sammeln, und der wiederum ins Verborgene sieht, um den Seinen öffentlich zu vergelten. Ist so weit der Kreis gezogen, in welchem sich sein Verhalten bewegt, daß es die äußere Natur wie das menschliche Leben in seinem Innersten beherrscht, so bedeutet Jesu allgewaltige Forderung an uns, es ihm an Vollkommenheit nachzutun, die Anspannung aller in uns schlummernden guten Kräfte, um sie nach außen wie nach innen zur vollen Entwickelung zu bringen. Und dabei ist das Eigentümliche dieses Ideals: es stellt unsere Person selber in eine durchgängige Beziehung zu Gott, dem himmlischen Vater, daß wir ihm gleich werden, daß wir, wie es wenige Verse zuvor heißt, seine Söhne werden sollen. Ich sage absichtlich nicht nach Luthers Übersetzung: seine „Kinder"; denn daß in der Ursprache stets derselbe Ausdruck wiederkehrt, ob von Jesu oder von andern Menschen die Rede ist, das rechtfertigt es nimmermehr, das eine Mal von Gottes„sohnschaft", das andere von „Gottes„kindschaft" zu sprechen. Nein, zur Gottessohnschaft ist der Christ berufen, wie Christus Gottes Sohn war, und das ist ein und dasselbe Ziel, das ihm mit der Forderung der Vollkommenheit gesteckt ist: so sehr durchdringt sich hier religiöses und sittliches Ideal!

Was dem Buddhisten das Ziel ist, läßt sich in einem einzigen Worte sagen: Nirwana. Was ist Nirwana? Man hat viel darüber gehandelt,

[4]) Bousset, Jesus (in den religionsgeschichtlichen Volksbüchern), S. 71.

wie man es zu verstehen habe, ob als Inbegriff einer positiven Seligkeit oder umgekehrt als Negation aller Existenz, als den ewigen Tod. Tatsache ist, daß es der spätere Buddhismus im erstern Sinne ausgelegt hat, wodurch es zu einem Paradies umgebildet worden ist, dem es an keiner sinnlichen Freude fehlt. Ich sage absichtlich: „umgebildet"; denn daß mit dieser Auslegung nicht Buddhas eigene Meinung getroffen sei, darüber war gelehrte Auffassung schon längst eins. Über seine eigene Stellung zur Frage, ob Nirwana ein positives Sein oder das absolute Nichtsein bedeute, hat man in letzter Zeit die übereinstimmende Antwort gegeben (und ich habe sie in meinen Schriften über Buddhismus wiedergegeben), daß Buddha selber darüber nichts gelehrt habe. Diese beliebt gewordene Antwort der gelehrten Forschung ist aber unrichtig, wie erst kürzlich Richard Pischel in seiner jedermann zugänglichen Darstellung von Leben und Lehre Buddhas[5]) überzeugend dargetan hat, und darnach halte ich eine Korrektur dieser bisher zumeist vertretenen Auffassung für durchaus nötig. Nicht über Nirwana nämlich hat sich, wie Pischel nachweist, Buddha jeder Meinungsäußerung enthalten, sondern über den Zustand des Menschen nach dem Tode. Daß aber Beides nicht identisch sei, muß sofort einleuchten; denn der Zustand nach dem Tode ist nach buddhistischer Auffassung noch keineswegs das Ziel des Menschen, können seiner nach dem Tode ja noch viele Wiedergeburten warten, während umgekehrt Nirwana, das er als Ziel verfolgt, für ihn schon zu Lebzeiten erreichbar ist. „Wenn du dich nicht mehr aufregst", heißt es in der alten Spruchsammlung des Dhammapadam, „still wie eine gesprungene Glocke, dann hast du Nirwana erreicht, du wirst nicht mehr üble Rede führen." Das weist doch deutlich auf einen Nirwanazustand hin, der schon in dieses irdische Leben hineinfällt; und nicht anders ists, wenn es anderswo heißt: „Wessen Leidenschaften vernichtet sind, wer frei ist von Hochmut, wer den ganzen Pfad der Luft bewältigt, wer sich bezwungen und das Nirwana erreicht hat, fest an Geist, ein solcher wandelt richtig in der Welt." Und nun, nachdem wir nachdrücklich festgestellt haben, daß der Nirwanazustand schon im Leben erreicht werden kann, kehrt die Frage bestimmter wieder, was denn eigentlich Nirwana sei?

Die sinnliche Bedeutung des Wortes mag uns leiten: Nirwana heißt das „Erlöschen". In diesem eigentlichen, ursprünglichen Sinne gebrauchte es z.B. jene Nonne Patacara, die uns das Zustandekommen ihrer eigenen Erlösung mit den Worten beschreibt: „Ich nahm eine Lampe, ging ins Kloster, sah mein Lager und legte mich aufs Bett. Ich nahm eine Nadel und zog damit den Docht heraus, da kam mir Befreiung des Geistes wie das „„Erlöschen"" (Nirwana) der Lampe". „Wie das Erlöschen der Lampe", das Bild ist wundervoll anschaulich für das, was der Buddhist

[5]) Aus Natur und Geisteswelt Nr. 109. 1906. S. 73—77.

als Befreiung des Geistes ersehnt: so soll alles lodernde Feuer der Seele, so die flammende Leidenschaft, so die zehrende Glut der Strebungen, so der brennende Durst erlöschen, jener Daseinsdurst, jener „Wille zum Leben", der für den Buddhisten, wie wir sahen, die Ursache dieser ganzen leidvollen Existenz ist. Und damit weist uns der Nirwanabegriff von selbst auf den dritten buddhistischen Wahrheitssatz: „Dies ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäußern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren". Daß ich ihn fahren lasse, mich seiner entäußere, mich von ihm löse, ihm keine Stätte gewähre, dieses sein völliges Erlöschen, wie ich es im Nirwanazustand erlebe, bewirkt, daß ich fortan keine Tat mehr begehe. Ist aber keine Tat mehr vorhanden, so auch keine Folge der Tat, kein Karman, und damit keine neue Existenz; oder um in buddhistischem Bilde zu reden: Ich liefere vom Augenblicke an, wo ich Nirwana erreicht habe, der Flamme, welcher der Buddhist diese irdische Existenz zu vergleichen liebt, keinen Brennstoff mehr. Aber doch fällt, so zeigte sich ja eben, der Nirwanazu noch ins irdische Leben hinein, und dieses irdische Leben dauert einstweilen noch fort. Allerdings; aber dieses Fortleben ist lediglich die Folge der Taten, die ich vor Erreichung des Nirwanazustandes getan; denn auf sie hat seine Erreichung keine rückwirkende Kraft. Oder in buddhistischer Sprache: Es ist als Folge der Taten, die ich vor Erreichung des Nirwanazustandes vollbracht habe, noch ein gewisser Brennstoff für die Flamme meiner Existenz übrig, und der wird durch Nirwanas Erreichung nicht einfach getilgt, sondern er muß ausbrennen, bis auch sein letzter Rest aufgezehrt ist. Er hat ausgebrannt im Augenblick, wo der Tod eintritt, und diesem Tode folgt keine Wiedergeburt mehr. Das heißt, daß für den, der in seinem Leben den Nirwanazustand erreicht hat, der leibliche Tod zugleich den ewigen Tod bedeutet, das „Paranirwana" oder völlige Nirwana, nur ungenau zuweilen selbst schon Nirwana genannt, in Wirklichkeit dessen untrennbare Folge und höhere Stufe.

Gerade als Vorstufe zu diesem letzten und höchsten Ziele empfindet der Buddhist das Nirwana, das er in seinem Leben schon erreicht, als das denkbar reinste Glück. Und in der Tat, im Augenblick, wo der Nirwanazustand eintritt, erfahren dürfen, daß, wie es heißt, „abgeschnitten ist der Daseinstrieb, versiegt der Daseinsquell, daß es ferner ein neues Sein nicht gibt", das ist das volle Gegenstück zu dem, wovon wir den Buddhisten ausgehen sahen, daß nämlich alle Wiedergeburt und alles Dasein nur leidvoll sei.

Es ist, wie man sieht, dieses buddhistische Ziel ein rein negatives; und während der Christ am Ziele seines Glaubens die größte Annäherung an die Lebensmacht zu erfahren erwartet, aus deren Gemeinschaft ihm

erst die höchste beseligende Kraft zur Vollendung seiner Persönlichkeit zuwächst, ist das buddhistische Nirwana das Facit einer Abrechnung mit der eigenen Person, wodurch der Forderung ihrer Fortentwickelung die Insolvenzerklärung ausgestellt wird.

III. Sind die Ziele hüben und drüben so grundverschiedene, so müssen es auch die Wege sein, die zu solchen Zielen führen. Was christlicherseits dieser Weg sei, darauf haben verschiedene Zeiten und innerhalb einer gleichen Zeit verschiedene Geistesrichtungen sehr verschiedene Antworten gegeben; denn seit seinem Eintritt in die Welt ist, was wir Christentum nennen, außer in Christo selbst, nie eine einheitliche, geschlossene Größe gewesen, und das bequeme Wort von der Nachfolge Christi ist so vielfacher Deutung fähig, als es Auffassungen der Person Christi gibt. Machen wir die Probe aufs Exempel, so gehen z.B. die Meinungen über Weltverneinung des Christentums so weit auseinander als nur möglich. Daß das Christentum weltflüchtige Tendenzen in seinem Schoße getragen habe, wer will es leugnen? Muß man darum aber gleich den Satz aufstellen, daß es seinem Wesen nach Weltflucht sei? Wir geben es nimmermehr zu; vielmehr will auch das wohl beachtet sein: die erste Gemeinde war völlig vom Glauben an das unmittelbar bevorstehende Ende beherrscht. Wäre sie es nicht gewesen, wer weiß, sie hätte sich wohl ganz anders in der Welt eingebürgert. Die Reformation hat es mit ihrer ganzen Lebensauffassung getan. Sie hat uns alle Gebiete der alltäglichen Berufsarbeit erschlossen als Arbeitsfeld, wo wir im Namen der Religion unsere besten Kräfte einzusetzen haben: Im irdischen Berufe kommt hier unser himmlischer zur Verwirklichung; denn Alles, was wir hienieden sind und was wir haben, unsere Stellung und unsere Gaben und Anlagen, das sind alles nur die himmlischen Pfunde, die uns anvertraut sind, damit wir aus ihnen machen, was wir nur können in sittlicher Arbeit und Berufstreue, Treue auch im Geringsten.

Buddhistischerseits steht auf die Frage nach dem Wege zum Ziel eine ganz bestimmte Antwort zur Verfügung. Gegeben ist sie im vierten buddhistischen Wahrheitssatz: „Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Weg zur Aufhebung des Leidens. Es ist dieser heilige 8-teilige Pfad, der da heißt: rechtes Glauben, rechtes Sich-Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sich-Versenken". — Sieht man sich die Forderungen dieses Satzes genauer an, so fällt gleich der Akzent auf, der in ihnen auf das Intellektuelle gelegt wird: Rechtes Glauben steht am Anfang, rechtes Gedenken, rechtes Sich-Versenken am Schlusse. Und damit sei denn gleich zusammengestellt, daß in der schon erwähnten berühmten Formel vom Kausalnexus als letzte Ursache der Leidensverkettung das „Nichtwissen", also wieder ein intellektuelles Manko genannt wird — gemeint ist das Nichtwissen um die buddhistischen

Wahrheitssätze. Wer sie nicht kennt, so lehrt der erste Satz der besagten Formel, der wird nicht frei von den Prädispositionen zu einer neuen Geburt, mit andern Worten: er wird nicht erlöst. Umgekehrt ist ihre Kenntnis „das rechte Glauben", das an den Anfang des zur Erlösung führenden 8teiligen Pfades gestellt ist. Also der Wissende ist der Glaubende, und das bedeutet, weil dieses Wissen eine ganz bestimmte intellektuelle Begabung voraussetzt, in einem starken Gegensatz zum Christentum von vornherein den Ausschluß der intellektuell minder Begabten von der Erlösung.

Praktisch muß sich rechtes Glauben auswirken in „rechtem Entschließen", d.h. im Entschlusse, der buddhistischen Lehre zu folgen, was sich für den Laien einfach durch das Bekenntnis vollzieht: „ich nehme meine Zuflucht zu Buddha, ich nehme meine Zuflucht zur Lehre, ich nehme meine Zuflucht zur Gemeinde". Aber daß mit dieser zweiten Formel des vierten Wahrheitssatzes „rechtes Entschließen" im Grunde schon etwas Höheres gemeint ist, illustriert folgendes Beispiel ihrer Auslegung auf buddhistischer Seite: „Da hört ein Hausvater oder irgend ein anderer die Lehre des Vollendeten. Nachdem er sie gehört, faßt er Vertrauen zu ihm. Von diesem Vertrauen erfüllt, überlegt er also: Ein Gefängnis ist die Häuslichkeit, ein Schmutzwinkel, der freie Himmelsraum die Pilgerschaft. Nicht leicht ist es, wenn man zu Hause wohnt, das völlig geläuterte, völlig geklärte Jüngertum Punkt für Punkt zu erfüllen. Wie, wenn ich nun mit geschorenem Haar und Bart, mit dem gelben Gewande bekleidet, aus dem Hause in die Hauslosigkeit hinauszöge?! Und nach kurzer Zeit, nachdem er sein kleines oder großes Vermögen aufgegeben, einen kleinen oder großen Verwandtenkreis verlassen hat, schert er sich Haar und Bart, legt das gelbe Gewand an und zieht aus dem Hause in die Hauslosigkeit hinaus".[6])

Damit werden wir in das eigentlichste Wesen buddhistischer Ethik geführt: sie ist durch und durch Mönchsethik, und das Ideal buddhistischer Lebensführung ist vielleicht kaum einmal anschaulicher gezeichnet worden als in folgendem Gedichte aus der berühmten Sammlung der Mönchslieder[7]):

„In tief entlegner Waldesruh, von wilden Tieren nur bemerkt,
Bereite sich die Lagerstatt ein Mönch, der sich vertiefen will.
Aus Resten, die man in den Mist der Straßen und des Friedhofs wirft,
Flick' er zusammen sich den Rock: denn rauhe Kleidung ziemet ihm,
Demütgen Sinns zur Mittagszeit schreit' er zum Dorf, von Haus zu Haus,
Gesammelt und bezähmten Geist's, bis Einer seine Schale füllt.
Auch ekle Speise sag' ihm zu, nicht giere er ein gut Gericht;
Wer lüstern ist nach Wohlgeschmack, den flieht der Selbstvertiefung Glück,
Durch Weniges befriedigt lebt der Mönch beglückt in Einsamkeit,
Geselligkeit, so weltliche wie geistliche vermeide er.

[6]) Vergl. Bhikku Nanatiloka, das Wort des Buddha, Leipzig 1906. S. 34.
[7]) Nach der Übersetzung von K. E. Neumann in der buddhistischen Anthologie, Leiden 1892 S. 212 f.

So scheine thörig er und stumm der Welt und allem Weltlichen,
Und in der Mönchsversammlung sprech' er nur, wenn es die rechte Zeit.
Nie tadle irgend jemand er und fliehe allen Zank und Streit,
Feststehend in der Ordenszucht verzehre mäßig er sein Mahl.
Mit festentschlossnem ernsten Sinn erfaß' er diese Wandelwelt,
Versenke sich zur rechten Zeit in Einsicht und in tiefste Ruh'.
In unermüdlich wachsamer Standhaftigkeit sei er gestählt,
Erst wenn des Leidens Ende er erreicht hat, sei getrost der Mönch.
Dem also stets Verweilenden, die Reinheit heiß Begehrenden
Entschwindet aller böse Wahn, er schreitet zu dem heilgen Ziel".

Man sieht, es ist ein Ideal streng mönchischer Observanz, und diese Erkenntnis wird auch nicht umgestoßen durch die Tatsache, daß der übertriebenen Askese, in der Zeitgenossen Buddhas excellierten, Buddha selber ebenso sehr das Urteil gesprochen hat wie einem dem Genuß und den Lüsten ergebenen Leben. Charakteristisch genug bleiben die fünf Hauptgebote, welche über die noch zu nennenden für die Laien gültigen hinaus die Mönche zu befolgen haben: Sie sollen nicht zu unerlaubter Zeit essen, nicht an Tanz, Gesang, Musik und Schauspiel teilnehmen, sich keiner Kränze, Parfüms und Schmucksachen bedienen, nicht in hohem und breitem Bette schlafen, endlich kein Gold noch Silber annehmen.

Diese gänzliche Abkehr von der Welt gibt allein auch die rechte Sammlung und Muße, um den beiden letzten Forderungen des vierten Wahrheitssatzes zu genügen: „rechtes Gedenken, rechtes Sich-Versenken". Der Buddhismus hat damit einer sich mehr und mehr raffinierenden Methodik der Meditation und Kontemplation das Feld erschlossen: Zur Mittagszeit, wenn der Mönch mit dem Einnehmen der im Vormittag erbettelten Almosenspeisen fertig ist, setzt er sich mit gekreuzten Beinen nieder, den Körper grade aufgerichtet, klaren Geistes, gewärtig. Mit der Konzentration auf die Beobachtung seiner Atemzüge beginnt die Vertiefung in die Betrachtung seines Körpers, des lebenden in seinen wechselnden Stellungen und nach seinen verschiedenerlei Elementen, des toten in seiner Vergänglichkeit und Hinfälligkeit, und so werden der Reihe nach Gefühle, Gedanken und Erscheinungen seziert, bis sich der Geist von Denken und Sinnen frei macht und die innerliche Heiterkeit und Beruhigung gewinnt, womit er aus der ersten Meditationsstufe in die zweite hineintritt, die in der Selbstvertiefung geboren, von Freude und Glück beseelt ist. Nach dem Verblassen dieser Freude verweilt der Jünger wachen Sinnes, klar bewußt in glücklichem Gleichmütigkeitsgefühl: Das ist die dritte Meditationsstufe. Aber auch dieses Gefühl ist noch zu viel, leidlos-freudlose, geistesklare Gleichgültigkeit ist der Zustand der vierten, von wo aus die geistige Funktion sich über alle Formwahrnehmung und Raumunendlichkeit und Bewußtseinsunendlichkeit hinaus immer mehr verflüchtigt bis in die allerdünnsten Luftschichten der Spekulation. Man höre nur die weitere Be-

schreibung:[8]) „Sich gänzlich über das Reich, wo nichts vorhanden ist, erhebend, verweilt der Mönch im Reiche, wo es weder Wahrnehmung noch Nicht-Wahrnehmung gibt. Sich gänzlich über das Reich, wo es weder Wahrnehmung noch Nicht-Wahrnehmung gibt emporhebend, erlangt er die Vernichtung der Wahrnehmungsempfindung und verweilt darin, und nachdem er sie mit voller Weisheit gesehen hat, wird alle Unreinheit restlos vernichtet."

Aber werden dergleichen Bedenken nicht alle reichlich aufgewogen durch das, was für Seelenwanderungsglauben spricht? Besonders laut wird ihm nachgerühmt, daß er allein uns an eine vollkommene Gerechtigkeit in der Welt glauben lasse, sofern er besser als irgend ein anderer Glaube uns die Tatsache des ungleichen Geschickes der Menschen auf Erden verständlich mache. Der Buddhist ist nämlich wie der Inder überhaupt, bei dem Seelenwanderungsglaube heimisch ist, stark durchdrungen vom Gedanken des „Karman", wonach der Mensch das Produkt seiner eigenen früheren Taten ist: Daß es dem einen gut, dem andern schlecht ergeht, das ist die Folge eigenen früheren Handelns; sein gegenwärtiges Geschick hat ein jeder verdient als die Ernte dessen, was er in früheren Existenzen selbst gesät hat. Ich gestehe, diese Auskunft hat auf den ersten Blick etwas Bestechendes, und doch — ich will nicht einmal sprechen von den Millionen Christen, welche auch ohne sie zum aufrichtigen Bekenntnis göttlicher Gerechtigkeit geführt worden sind, — ich will an sie selber anknüpfen, um sie einen Augenblick weiter zu verfolgen. Also die gegenwärtige Ungleichheit der Lebensgeschicke ist eine Folge größerer oder kleinerer Schuldbelastung in früheren Existenzen. Aber warum, so frage ich, ist diese Schuldbelastung eine so verschiedene? Waren die äußern Lebensbedingungen ursprünglich nicht für alle Individuen gleich günstige? Aber darin läge ja schon Ungerechtigkeit! Oder waren die einzelnen Individuen ursprünglich mit ungleichen Kräften begabt, so daß sie auf äußerlich gleiche Bedingungen verschieden reagieren mußten? Aber darin läge ja neue Ungerechtigkeit! Somit drängt Karman- und Seelenwanderungstheorie des Buddhismus die scheinbare Ungerechtigkeit der gegenwärtigen Lebenslose einfach in frühere Existenzen zurück, das heißt, daß sie das Problem rückwärts schiebt, statt es zu lösen; und Alles in Allem dünkt sie mich weit weniger die Ehrenrettung einer die Welt beherrschenden Gerechtigkeit, als das Christentum sie mir zu geben vermag mit seinem Glauben, daß die Pfunde, die uns als Haushaltern anvertraut sind, von vornherein verschieden große sind, und daß es nur darauf ankommt, wie wir mit ihnen walten.

Aber ich fahre fort: Ich habe in einer frühern Existenz Übles getan und bin darum in der gegenwärtigen ins Unglück hineingeboren, etwa, um ein vielzitiertes Beispiel zu nehmen, in den Schoß einer Alkoholiker-

[8]) Neumann, a. a. O. S. 20.

familie hinein. Ist es für mich nun wirklich ein größerer Ansporn zur Besserung, wenn ich mir sagen muß, meine unglückliche gegenwärtige Stellung sei nur meine eigene Schuld statt, wie die Vererbungstheorie will, die meiner Eltern und Voreltern? Ich meine umgekehrt, es sei leichter mit einer fremden Vergangenheit brechen, wäre es auch die der Eltern und Voreltern, als mit der ureigensten; denn was in aller Welt gibt mir die Kraft, den Versuchungen in dieser gegenwärtigen Existenz zu widerstehen, wenn ich mir auf Schritt und Tritt vorhalten muß, daß ich diese Kraft in früheren Existenzen gerade nicht besessen habe? Und dabei werden alle, die Eltern sind, einer direkten Verantwortung enthoben, die sie nach dem unerbittlichen Ernst der Vererbungstheorie ihren Nachkommen gegenüber zu tragen haben. Man frage sich doch, gerade angesichts eines Lasters wie der Trunksucht, ob sich der Mensch damit nicht eines heilsamen ethischen Motives leichter Hand begebe?

Aber auch darauf sollten sich überzeugte Vertreter der Seelenwanderungstheorie, die sich zum Buddhismus halten, nicht berufen, daß der Gedanke an diese uns bekannte Existenz auf Erden ein kräftigerer Impuls für unser sittliches Leben sei als der an ein Jenseits, das wir uns doch nicht auszumalen vermöchten. Denn hier müßte gerade buddhistische Wertung irdischen Daseins mit ihrem gründlichen Pessimismus dem Menschen allen Mut benehmen, dieses irdische Leben überhaupt noch einmal leben zu wollen! Im besondern Falle dürfen wir uns eine solche Wertung vielleicht selbst christlicherseits so weit zu eigen machen, daß wir urteilen: Es ist die Summe des Elendes dieser uns bekannten Existenz entschieden zu groß, als daß alles ehrliche Ringen und Streben eines ganzen Menschenlebens wirklich zu nichts Höherem führen sollte als zu seiner wenn auch etwas verbesserten Wiederholung mit ihrem in jedem Fall ganz beschämend mühseligen Beginn! Für meine Person wenigstens habe ich einen andern Begriff von Leben und von Entwickelung, als daß ich nicht hoffen wollte, das langsame Reifen einer geistigen Persönlichkeit, wie wir es an denen beobachten dürfen, die wir uns zu Vorbildern eines praktischen Christentums nehmen, die Abklärung, welche die Jahre ihrer Reife umspielt, ihr stilles Sehnen nach einem Vollkommeneren, das ihnen über das dunkle Tor des Todes leuchtet, das alles habe selbst in den Augen eines großen Gottes um etwas mehr Wert, als daß es ihnen bloß als Angebinde eines neuen Erdenlebens in die Wiege des Säuglings zurückgelegt werde! Nicht als hätte es je auch nur annähernd so viel Wert, daß nach dem Tode gleich die Vollkommenheit für uns anbrechen müsse! Wer weiß, durch wie viele Zwischenstufen wir noch zu gehen haben, ganz allmählich der Vollendung entgegenwachsend, aber durch geistigere, höhere Existenzen hindurch als diese irdische materielle Daseinsform sie uns zu bieten vermag; denn es mag wohl über dieses irdische Leben hinaus für uns gelten, was Paulus, zunächst im Blick auf

dieses Leben, ausruft: „Nicht, daß ich es schon ergriffen hätte. Eines aber sage ich: ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich nach dem, das da vorne ist, und jage nach dem vorgesteckten Ziel, welches vorhält die himmlische Berufung in Christo Jesu."

Dergleichen Beschreibungen muß man kennen, um zu wissen, was für den Buddhisten der Weg zum Ziele ist. Je ungangbarer er dem erscheinen muß, der mitten im Strome moderner Kulturarbeit steht, um so höher wird er im genuinen Buddhismus gepriesen. Aber man wendet sofort ein: Mönch braucht doch nicht ein jeder zu werden. Der Buddhismus kennt ja eine große Laiengemeinde, deren Mitglieder im häuslichen Leben bleiben und ihre weltlichen Berufsgeschäfte ungestört fortsetzen. Beim Eintritt in den Buddhismus übernehmen sie nicht mehr als die der dritten und der vierten Forderung des 8teiligen Pfades: „rechtes Wort, rechte Tat" entsprechende Verpflichtung, die fünf Gebote zu halten: du sollst nicht töten (und bekanntlich erstreckt sich dieses Verbot auch auf die Tierwelt), du sollst nicht stehlen, du sollst nicht unkeusch leben, du sollst nicht lügen, du sollst nicht berauschende Getränke trinken.

Allerdings hat der Buddhismus eine solche Laiengemeinde, und in ihren edelsten Vertretern gereicht sie ihm zu ganz besonderem Ruhme. Aber das kann gar nicht nachdrücklich genug betont werden: Nie und nimmer erfüllt diese Laiengemeinde das Ideal buddhistischer Lebensführung. Das Beste, was sie tut, bringt sie der Erlösung näher, aber erlöst sie nicht. Erlösung im Vollsinn des Wortes gibt es bloß für den Bettelmönch; nur er kann ein „Arhat", ein Heiliger, werden, der erlöst von Furcht und Angst das Nirwana erlangen wird, und das Höchste, was dem Laien als Trost gegeben werden kann, ist, daß er in einer künftigen Existenz Mönch werde. Ich weiß nicht, wie viele Abendländer, die heute mit dem Buddhismus liebäugeln, sich diese unleugbare Tatsache klar machen und von ihr erbaut sind!

Es bleibt dabei: das buddhistische Lebensideal ist Mönchsideal, und das bedeutet, man mag dagegen sagen, was man will, daß es der Heiligkeit und der Hoheit des häuslichen Lebens nicht gerecht wird. „Ein Gefängnis ist die Häuslichkeit, ein Schmutzwinkel, der freie Himmelsraum die Pilgerschaft" — solche Gedanken sind es, die, wie wir sahen, den Buddhisten zu dem führen, was er „rechtes Entschließen" nennt! Und die Schätzung der Ehe ist der Gradmesser für die Schätzung der Frau und des Kindes. Zwar hat Buddha schließlich auch den Frauen, allerdings, wie es heißt, unwillig genug, die Pforte zur Erlösung eröffnet durch die Zulassung von Nonnen; aber bezeichnend bleibt, daß die erste der für sie geltenden acht großen Regeln vorschreibt: „Eine Nonne, auch wenn sie 100 Jahre ordiniert ist, hat einen Mönch, wenn er auch erst an diesem Tage ordiniert wurde, zu grüßen, vor ihm aufzustehen und ihn ehrfurchtsvoll und wie es sich ge-

hört, zu empfangen", und die letzte: „Die Nonne darf sich bei einem Mönch Rat holen, aber nicht der Mönch bei der Nonne!" Und den Mönch, der die Bitten seiner einstigen Frau um Nahrung für sein eigen Söhnchen unbeachtet gelassen hat, preist Buddha als den von der Sehnsucht geheilten Heiligen![9])

Ein solches Mönchsideal bedeutet aber auch eine wesentliche Verkürzung der gesamten profanen Berufsarbeit. Die fünfte Forderung des 8teiligen Pfades versteht unter „rechtem Leben" speziell das Berufsleben und in ihrer Ausführung wird als Pflicht entwickelt, einem der fünf Leiden erzeugenden Berufe zu entsagen. Zu diesen gehören nach buddhistischer Lehre z.B. die Berufe des Soldaten, des Jägers, des Fischers und des Fleischers, weil sie mit der Tötung von Lebendigem verbunden sind. Es gibt also, buddhistisch gesprochen, natürliche Berufsarten, welche an sich vom Übel sind — so weit klafft hier sittliches und religiöses Ideal auseinander —, und das ist ein eminent kulturhemmender Zug des Buddhismus, so lange es wahr bleibt, daß wer nur, sei es auch im niedrigsten Berufe, seine Stelle gewissenhaft versieht, an seinem Teile an der Lösung der großen kulturellen Aufgaben der Menschheit mithilft. Was ist es dem gegenüber für ein gewaltiges Wort, das Luther all solcher Mönchsethik entgegenhält: „Ein Streich eines Dreschers in der Scheuer gilt so viel vor Gott als ein Psalter von einem Karthäuser gesungen!"

An diesem Punkte offenbart sich die ganze Kluft zweier entgegengesetzter Lebensrichtungen, einer kulturfreudigen, persönlich freien und einer weltflüchtigen, geistlich gebundenen. Damit soll nun aber nicht im Mindesten gesagt sein, daß der sittliche Ernst der Richtung auf der einen Seite kleiner wäre als auf der andern. Ich will gerne an einen Buddha selbst zugeschriebenen Vers erinnern, der heute noch im Munde gläubiger Buddhisten wie ein Bekenntnis klingt: „Die Unterlassung aller Sünde, das Tun alles Guten, die Reinigung des Herzens, das ist die Lehre Buddhas," und wie sauer es sich in ihrer Befolgung fromme Buddhajünger werden ließen, den dornenvollen Weg zu gehen, der zu Nirwana führt, das verkündet laut genug die Auslegung des Wortes vom „rechten Streben", der sechsten Forderung des 8teiligen Pfades: „Mögen auch Haut und Sehne und Gebein ausdorren, mögen auch Fleisch und Blut austrocknen, so lange nicht erreicht ist, was durch menschliche Macht, Kraft und Anstrengung zu erreichen ist, kann es keine Pause geben."

In diesem Sinne ist es gemeint, wenn man sich buddhistischerseits stets wieder gegen den Vorwurf verwahrt, als sei buddhistische Ethik passiv. Allerdings, im Kampfe des Individuums gegen sich selbst, gegen seinen eigenen Willen zum Leben ist sie hohe Aktivität. Aber damit berühre ich

[9]) Vgl. Näheres in meiner Schrift: Buddhismus und Christentum 1902. S. 32f.

die eigentlichen Grenzen buddhistischer Ethik. Sie ist ganz überwiegend Arbeit an sich selbst und zwar Arbeit in dem Sinne, daß ich den Willen in mir ertöten, daß ich das Feuer meiner Seele löschen, daß ich Lust und Unlust in mir herabstimmen soll auf Einen Ton, der ausklingen muß in ein gewaltiges decrescendo und morendo, bis es in mir stille ist und mir nichts mehr an die Seele rührt, daß sie noch mitschwänge und durch ihr Mitklingen mich zu neuer Tat weckte. Dieser Zug auf subjektive Erlösung hin prägt buddhistischer Ethik im Gegensatz zum aktiven Altruismus des Christentums trotz Allem einen unleugbaren Stempel der Passivität auf.

Wo Alles nur auf Beschwichtigung des eigenen Innenlebens eingestellt ist, da treten auch die aktiven Tugenden ganz von selber zurück, die das Christentum befördern muß, je mehr sein Reichs-Gottesgedanke dazu hilft, den Glauben an soziale Gemeinschaft und menschliche Solidarität zu entwickeln. So darf es uns nicht wundern, wiederholt dem Satz zu begegnen, an Stelle der aktiven Nächstenliebe des Christentums stehe auf buddhistischer Seite die mehr passive Tugend des Mitleides. Aber gegen diesen Satz hat sich neuerdings nun freilich in seiner schon erwähnten Schrift Richard Pischel gewendet mit der Behauptung, wie das Christentum, so stelle auch der Buddhismus als Kardinaltugend die Liebe auf, und er macht auf eine bisher übersehene Hauptstelle aufmerksam,[10]) die man das „hohe Lied" der buddhistischen Liebe nennen mag; sie lautet: „Alle Mittel in diesem Leben, um sich religiöses Verdienst zu erwerben, ihr Mönche, haben nicht den Wert eines Sechszehntels der Liebe, der Erlösung des Herzens. Die Liebe, die Erlösung des Herzens, nimmt sie in sich auf und leuchtet und glänzt und strahlt. Und wie, ihr Mönche, aller Sternenschein nicht den Wert eines Sechszehntels des Mondscheins hat, sondern der Mondschein ihn in sich aufnimmt und leuchtet und glänzt und strahlt, so auch, ihr Mönche, haben alle Mittel in diesem Leben, um sich religiöses Verdienst zu erwerben, nicht den Wert eines Sechszehntels der Liebe, der Erlösung des Herzens. Die Liebe, die Erlösung des Herzens, nimmt sie in sich auf und leuchtet und glänzt und strahlt. Und wie, ihr Mönche, im letzten Monat der Regenzeit, im Herbste, die Sonne am klaren, wolkenfreien Himmel, am Himmel aufgehend, alles Dunkel im Luftraum beseitigt und leuchtet und glänzt und strahlt, und wie in der Nacht, am frühen Morgen, der Morgenstern leuchtet und glänzt und strahlt, so, ihr Mönche, haben alle Mittel in diesem Leben, um sich religiöses Verdienst zu erwerben, nicht den Wert eines Sechszehntels der Liebe, der Erlösung des Herzens. Die Liebe, die Erlösung des Herzens, nimmt sie in sich auf und leuchtet und glänzt und strahlt."

Wir versagen einer solchen Stelle sicher unsere Bewunderung nicht. Aber daß die Liebe, die sie preist, doch nicht die Spannkraft der christlichen

[10]) a. a. O. S. 78 f.

besitzt, das mag uns am Deutlichsten die Schilderung der dem Buddhisten als letztes Ideal vorschwebenden Tugend des Gleichmuts zeigen — Buddha selbst soll die Worte gesprochen haben —: „die mir Schmerz zufügen und die mir Freude bereiten, gegen alle bin ich gleich. Anteilnahme und Unwille findet sich bei mir nicht. Freude und Schmerz, Ehre und Unehre halten sich in mir die Wage; gegen Alles bin ich gleich; das ist die Vollendung meines Gleichmuts." — Wenn von solchem Standpunkt aus Böses nicht mit Bösem vergolten wird, so geschieht es also letztlich bloß, um die Meeresstille des eigenen Gemütes nicht zu trüben, und oberster Gesichtspunkt der Moral wird die Rücksicht auf die eigene Person. „Darum verletze keiner einen andern aus Liebe zu dem eigenen teuern Selbst," das sind Worte, die Buddha selber unbedenklich in den Mund gelegt sind.

So stark konvergiert auf die Person des eigenen teuern Selbst buddhistische Ethik. Wie sollte der Weg anders beschaffen sein, der zum Ziele der Selbsterlösung des einzelnen Individuums führt, einer Erlösung von dem wiederum das einzelne Individuum treffenden Geschick der Seelenwanderung? Dieser zentralen Bedeutung des Individuums ist in keiner buddhistischen Stelle vielleicht treffender Ausdruck verliehen als in den Worten: „Wahrlich, ich sage euch, nicht kann man, ohne der Welt Ende erreicht zu haben, dem Leiden ein Ende machen. Nun aber verkündige ich euch, daß in diesem klaftergroßen Körper da, dem mit Wahrnehmung und Vorstellung behafteten, die Welt enthalten ist, die Weltentstehung, die Weltvernichtung und der zur Weltvernichtung führende Weg."

So muß sich dieser ganze weltflüchtige Erlösungsprozeß schließlich im Bewußtsein des eigenen reflektierenden Individuums selbst abspielen, und das ist das spezifisch Indische am Buddhismus; denn Indien, das Land, das ihm die Entstehung gegeben hat, ist das Land der reflektierenden, von der Welt abstrahierenden Individuen. Und damit komme ich auf die zu Anfang berührte Verschiedenheit der Menschen zurück, denen Buddhismus und Christentum ihr Genüge geben. Einer der besten Kenner altindischen Volkstums, Oldenberg,[11]) hat darauf aufmerksam gemacht, wie der Charakter des indisches Volkes, der auf allen Gebieten seines geistigen Daseins die Herrschaft gewann, daraus hervorging, daß der alten, hohen intellektuellen Begabung, der reichen Phantasie der indischen Arier das Gegengewicht gesunder Tatkraft entzogen ward. Und wirklich, dem entspricht buddhistisches Denken von Anfang bis zu Ende: auf der Tat liegt der Fluch, daß sie neues Dasein gebiert, — das ist ja das Grundübel, von dem der Buddhist die Erlösung sucht, Aufhebung aller Tat das Ziel, dem er zustrebt, und der Weg es zu erreichen die Abkehr von der Welt und ihrer Kultur.

Ist es das, was unserer Zeit und unserm Geschlechte Not tut? Ich

[11]) Die Literatur des alten Indien 1903, S. 3.

meine, der buddhistische Satz, daß meine Tat mein Besitz und mein Erbteil ist, der Mutterleib, der mich gebiert, das dürfe für uns nicht, was es für den Buddhisten ist, Leiden sein, sondern müsse uns in einem neuen Sinn der Quell wahrer Freudigkeit werden. Was wir tun, es ist allerdings nicht verloren; aber wir verlieren damit nicht, wir gewinnen: von Tat zu Tat fortschreitend bereichern wir die wohlgeborgene Schatzkammer unserer Persönlichkeit mit Werten, über die des Daseins Vergänglichkeit keine Gewalt hat. So machen wir selber unsere Tat zur Bildnerin unseres neuen Ichs im getrosten Vertrauen auf eine Zukunft unserer Person, und damit üben wir zugleich, im tapfern Glauben an einen Fortschritt der Welt und ihrer Kultur, treue Dienstleistung am großen Menschenwerke des Ganzen. In solchem freudig strebenden Schaffen aber wird das Christentum uns im höchsten Sinne die Gehilfin zur Freude. Aus ihm wird uns die Förderung aller Förderung, weil es uns persönliche Kräfte zufließen läßt, siegreiche Kräfte auch in Allem, was wirklich Leiden genannt zu werden verdient, und Kräfte zur Arbeit im Beruf, wo immer er liege, Kräfte die eigene Person zur Entwickelung zu bringen, der Vollkommenheit entgegen, über alles aber Kräfte, um in tätiger Nächstenliebe ein Reich der Persönlichkeiten zu bauen, daß es wahr werde, worum wir täglich beten: Dein Reich komme!

Die Gegenwärtigkeitstendenz der lebendigen Religion und die vergangene Offenbarung.[1]

Von **Theophil Steinmann.**

I.

Es war ein klarer Nachmittag im Spätherbst. Ich verbrachte meine Ferien im Riesengebirge. Wie so oft hatte ich wiedereinmal die hochgebirgliche Kammhöhe erstiegen. Ringsum die große freie Bergeinsamkeit: der blaue Himmel, die kahlen, trümmerreichen Höhen vom Reifträger bis fern hinüber zur Schneekoppe, darüber ausgegossen das ungehemmte Licht des Spätnachmittags — ringsum kein Laut menschlicher Nähe, nur ganz weit her ein leises Herdengeläut.

Damals durfte ich wieder einmal besonders stark erleben, was mir ein lebendig und tief erfaßter Natureindruck schon manchmal schenkte. Es war etwas Anderes als jenes anschauende künstlerische Erleben, da das

[1]) Vgl. 1. Jahrg. S. 103: Probleme und Schwierigkeiten der geschichtlichen Religion. Es war da von drei Teilproblemen die Rede. Hier kommt nun endlich die Behandlung des dritten. Andere Artikel ließen die Fortsetzung soweit zurückstellen. — Was dieser Artikel hier an einem einzelnen Punkte ausführt, behandelt der nachfolgende von Troeltsch in umfassenderem Zusammenhang.

Auge die mancherlei Dinge lebhaft auffaßt und in ihrer Einheit schaut und das Gemüt darauf eine vollklingende Antwort gibt. Dergleichen ist mehr ein Leben in der bunten Oberfläche der Dinge. Jenes andere dagegen ist, wie wenn einem unmittelbar an die Seele herantrete, was als ewige Macht in dem Allen geheimnisvoll waltet und wirkt. Es ist nicht eigentlich ein künstlerisches, es ist ein religiöses Erlebnis; die Stimmung ist Andacht vor einem Ewigen, das als gegenwärtig empfunden wird. So trat damals aus der großen Stille und Ruhe, die mich umgab, das Ewige ganz unmittelbar an mich heran. Und wenn sich in solchen Augenblicken die Hände vor die Augen falten: das ist ganz unwillkürlich und wie der selbstverständliche Ausdruck der inneren Bewegung.

Ich bemerke dazu noch: es handelt sich hier nicht um die Reflexion des in theistischen Vorstellungen Aufgewachsenen auf den Schöpfer, der all' diese Schönheit gemacht, wo dann der Gottesgedanke zu der Naturauffassung hinzutritt und einen Schimmer religiöser Bezogenheit darüber breitet. Ohne alle dergleichen Reflexion vollzieht es sich, wie ein Umschlagen des Erlebens, wie wenn sich plötzlich die Tiefen auftäten und zur Empfindung kämen. Gerade in der unmittelbaren Gegenwärtigkeit desjenigen, was sich so zum Erlebnis bringt, liegt das eigentümlich Bedeutsame solcher Augenblicke. Wem selbst dergleichen geschenkt ward, dem brauche ich es nicht weiter zu beschreiben; wer es nicht erlebte, vielleicht vermag er es sich nach dem Gesagten doch etwa gegenständlich zu machen.

Als ich dann durch die immer mehr dunkelnden Wälder wieder talabwärts stieg, knüpften sich mir allerlei Gedanken an das eben Erlebte. Ich hatte mir damals Bielschowsky's Goethe in die Ferienerholung mitgenommen. Nun war es mir wie ein stilles Grüßen dieses einzigen Mannes mit seiner eigenartig frommen Welthingabe, dem ja auch in dem Weltlichen das Ewige, im Erforschlichen das Unerforschliche gegenwärtiges Erlebnis ward. —

Doch was will ich hier mit diesen Erinnerungen? — Ich meine, sie stellen uns vor eine wichtige Frage: Kann auch auf dem Boden der geschichtlichen Religion die Frömmigkeit in ähnlicher Weise *Gegenwartserlebnis* sein? Es ist von Wichtigkeit, daß sie es werden können; mancherlei aber scheint dem wenigstens für unsere Zeit entgegenzustehen.

2.

Zunächst aber die Bedeutsamkeit des frommen Gegenwartserlebnisses für die lebendige Religion.

Ich meine, es liegt auf der Hand, daß es Religion mit lebendiger Gegenwart zu tun haben muß. Ihr ist gelegen an einer starken und eindrücklichen Realität ihres übersinnlichen Gegenstandes; und diese ist am klarsten zu haben in einem Gegenwartseindruck. Das ist keine lebendige Religion, die uns von fernen überirdischen Objekten zu erzählen weiß und

einstmaligen zeitfernen Bekundungen. Das Göttliche muß an den Gläubigen unmittelbar selbst herantreten; und kann das nur als eine ihm im Gegenwärtigen nahe Größe. Religiöses Erleben muß die Antwort sein auf ein Gegenwärtiges, das jetzt da ist als gegenwärtige Bekundung des Göttlichen; und es darf nicht alles Religionsleben auf eine Vergangenheit angewiesen sein, die nicht mehr ist als eben eine der Gegenwart entlegene Vergangenheit.

Ein immer unmittelbar Gegenwärtiges ist nun alles Gegebene der Natur. Wohl liegt das Naturweltganze nicht außer der Zeit und ist reich an rascherem oder langsamerem Wechsel und Wandel in all' seinem Einzelnen. Aber keine einzelne Naturvergangenheit erfährt eine Hervorhebung vor der jeweiligen Gegenwart. Das gegenwärtige Naturweltdasein fällt für die Auffassung unmittelbar in eins mit allem vorher gewesenen; und die Berührung mit dem Gegenwärtigen ist hier unmittelbar ein Erleben an dem alle Vergangenheiten mit umfassenden Ganzen. Daran hat alle am Naturdasein sich entzündende fromme Regung ihr Besonderes. Das göttliche Geheimnis der Welt ist dem offenen Sinn überall allgegenwärtig erlebbar. Es gilt nur den Sinn erschließen, dann drängt es ringsum auf dich ein. Es umgibt dich im Blühen und Knospen wie im Welken, in der Mittagsstille des Hochwaldes wie im Sturm, der über die Felsenspitzen hinfegt, auf dem einsamen Feldweg zwischen den reifenden Ähren dem Abendrot entgegen wie im lautlosen eingeschneiten Winterwald. Du brauchst auch nicht besonders gerade hierhin oder dorthin zu gehen, an die See oder in's Hochgebirge; auch auf der Hügelwelle deiner nächsten Umgebung, am Rand des Haselgebüschs, über einem leisen Murmeln irgend eines Wässerleins kann es ganz ebenso an dich herantreten, wie ich es als ein mir besonders eindrückliches Erlebnis von jenem Gang auf der Gebirgshöhe erzählte.

Selbst in der Studierstube ist man diesen Dingen nicht fern. Als ich damals wieder zu Tal stieg, da grüßte mich nicht nur manche Stunde, die ich dort unten im Bauerngärtchen vor blühenden Rosenbeeten mit Goethe verlebt hatte; besonders trat vor meine Seele auch ein Moment mitten aus der Semesterarbeit heraus, an meinem Pult, abends, als mir der lebendige Natureindruck verschlossen war und die Lampe brannte. Ich beschäftigte mich mit der fesselnden Erörterung einer Prinzipienfrage der naturwissenschaftlichen Forschung. Und mitten aus diesen Erwägungen heraus, die mir in durchaus verständiger Weise als Probleme des Denkens die Naturwirklichkeit nahe brachten, brach plötzlich hindurch und trat dicht vor mich hin die ganze Rätselhaftigkeit dieser Wirklichkeit, die mich auch eben in diesem Augenblick wie immer als Teil des Ganzen in unmittelbarer Gegenwärtigkeit rings umfaßte.

Das nun ist ohne Zweifel die Stärke einer an dem Naturweltganzen

orientierten religiösen Stimmung, diese starke Gegenwärtigkeit und unmittelbare Nähe des Ewigen. Und es mag immerhin die Frage erhoben werden, ob die geschichtliche Religion mit ihrem doch unleugbar vorhandenen Hinweis auch ein Vergangenes als das Grundlegende und Entscheidende es hierin mit der Naturfrömmigkeit aufzunehmen vermag oder einen gleichwertigen Ersatz zu bieten weiß.

3.

Gewiß gelten für das Christentum vergangene Ereignisse als die grundlegenden Bekundungen Gottes. So sehr charakteristisch das ist, beobachten wir daneben doch auch ein Anderes. Die grundlegende Gottesoffenbarung wird von der religiösen Überlieferung in eigentümlicher Weise aus der bloßen Vergangenheit herausgezogen, und es wird ihr eine bleibende Gegenwärtigkeit verliehen. Wir brauchen nur „Kirche" und „Wort Gottes" zu sagen, dann wird die Sache deutlich.

Was ist denn die Kirche mit ihren Sakramenten anders als die beständige Gegenwart der grundlegenden Offenbarungstat Gottes, die dann eben nichts anderes war als ein für allemal ein Hineinsetzen dieses Trägers aller Gotteswirkungen in die sonst gottferne Welt? Darum ist jeder sakramentale Vorgang sehr greifbare unmittelbare Gegenwart, wenn nicht Gottes, so doch sicher des Göttlichen. Hier treten die jenseitigen Gewalten unmittelbar gegenwärtig an den Frommen heran, gewiß zum mindesten mit derselben Stärke der Empfindung des Gegenwärtigen, wie sie mich dort oben auf der Bergeshöhe überkam. Es ist nicht nur einstmals etwas geschehen, was für damals ein gegenwärtiges Gotteswirken war, sondern seitdem ist dieses Gegenwärtigsein in der Kircheninstitution permanent.

Ähnlich ists mit dem Worte Gottes. Man beachte: die Bibel ist für die reformatorische Frömmigkeit eben nicht eine Sammlung von Gottesoffenbarungen, die früher einmal stattfanden, uns somit eine Kunde übermittelnd von einst Geschehenem. Ihre Bezeichnung als Gottes Wort meint vielmehr gerade ein gegenwärtiges Reden Gottes durch diese Schriftsammlung. Es ist nicht etwa nur einstmaliges Wort Gottes an Moses, Jesaja, Jesus, Paulus und ihre Zeitgenossen, sondern genau so wie an jene auch an uns ein unmittelbares Gotteswort; und wie an uns, so an alle Menschen aller Zeiten und Zonen. Wer seine Bibel aufschlägt, der liest darin nicht nur, wie Gott einstmals gehandelt und geredet hat; dem ist Gott *gegenwärtig*, indem er aus diesen Schriftzügen ganz unmittelbar eben zu ihm redet. Er ist seine Bibel lesend ebenso in der gegenwärtigen sogar ihm direkt und persönlichst geltenden Nähe Gottes wie der Kirchengläubige, den die heiligen Schauer der sakramentalen Handlung umgeben.

Neben der Kirche und dem Worte ist Vermittler der Gottesnähe Jesus. Auch hier machen wir an der kirchlichen Frömmigkeit wieder die ent-

sprechende Beobachtung. Nicht an den Menschen Jesus, der vor zwei Jahrtausenden lebte, hält sich die fromme Zuversicht, sondern an den aller Zeit und Vergangenheit entnommenen, unmittelbar nahen erhöhten Christus. Was der kirchlich fromme Leser der Bibel in den Evangelien liest, das sind ihm Lebenszüge nicht eines Menschen längst vergangener Tage; ihm gibt das alles Kunde von der Wesensart dessen, der seinen Gläubigen alle Zeit ungesehen nahe ist und ihnen durch diese Erschließung seines Innersten immer inniger vertraut wird. Die Evangelien reden so nicht eigentlich von einem Vergangenen, sondern von einem Gegenwärtigen.

So bestätigt uns also die kirchliche Überlieferung durchaus, wie unabtrennbar von lebendiger Religion das Gegenwärtigkeitsbewußtsein ist. Eben jene grundlegenden vergangenen Offenbarungsereignisse werden vergegenwärtigt.

4.

Eigentümlich ist die Art dieser Vergegenwärtigung. Sie vollzieht sich in der Weise, daß das betreffende geschichtliche Objekt aus dem Zusammenhang des Wandels der geschichtlichen Dinge herausgerückt wird. Die Kirche, das Bibelwort, Jesus Christus sind nicht geschichtliche Größen in dem Sinne einer vollen Geschichtlichkeit, die zeitgeschichtliche Sonderart, Vergangenheit werden und allerlei Wandlungen durchmachen einschließt. Geschichtlich sind sie nur, sofern man angeben kann, daß sie für die Menschenwelt zu einem bestimmten Zeitpunkt Ereignis wurden. Im übrigen stehen sie wie Fremdkörper mitten unter den geschichtlichen Dingen als allen Zeiten ganz unmittelbar und unverändert dieselbe lebendige Gegenwart. Einmal ward die Kirche als Sakramentsanstalt in die Geschichte eingepflanzt. Seitdem ist es so: wenn man die Kirchenschwelle überschreitet, läßt man draußen vor der Kirchentüre mit dem geschäftigen Straßenlärm zugleich das geschichtliche Leben, hier drinnen umfängt einen die Stille und die unveränderlich immer gleiche Gegenwart des Ewigen. So wars vor hundert Jahren; genau ebenso ist es noch heute. — Einmal hat Gott sein Wort gegeben. Schlägst du dies Bibelbuch auf, dann versinkt um dich alles einst und jetzt und es ist nur noch die unveränderlich immer gleiche Gegenwart der Gottesrede, die nun auch an dich ergeht, unverändert genau ebenso wie an die frommen Väter und Urväter.

Kirche und Gotteswort werden also vergegenwärtigt, indem ihnen eine eigentümliche realiter außer- und nebenzeitliche Existenzweise vindiziert wird. Sie kamen wohl einmal in der Geschichte; sie sind aber nicht selbst Größen der Geschichte. Dadurch eben besitzen sie die lebendigem Religionsleben so bedeutsame Gegenwärtigkeit, daß sie in besonderer metaphysischer Wesenheit realiter außerhalb der Geschichte stehen. Das sichert sie vor dem Vergangenheitwerden, daß sie nie wirklich Vergangenheit waren, sondern nur in der Vergangenheit einmal zuerst da

waren. Ihre Naherückung zu religiöser Gegenwärtigkeit ist so unmittelbar zugleich eine metaphysische Herausrückung neben die Geschichte.

So ist es auch bei Jesus als einem Gegenstande des religiösen Glaubens. Einen Unterschied macht hier freilich, daß Jesus als geschichtliche Erscheinung nicht empirisch greifbar fortdauert wie Kirche und Schriftsammlung. Die metaphysische Herausrückung neben die Geschichte vollzieht sich darum hier in etwas anderer Form. Es wird nicht von einer empirisch noch gegebenen Größe behauptet, daß sie neben der Geschichte steht; sondern von einer Person, die vor Jahrtausenden lebte, wird geglaubt, daß sie ebenso wie sie damals innerlich war, auch heute noch nicht nur existiert, sondern als unwandelbar dieselbe realiter und allmächtig wirkt. Auch hier ist Gegenstand der religiösen Beziehung nicht eine vergängliche oder gar vergangene geschichtliche Größe resp. Person, sondern ein metaphysisches außergeschichtliches und darum allen Zeiten unwandelbar gleich gegenwärtiges Wesen, das einmal nicht eigentlich geschichtlich ward, sondern in die Geschichte hineinkam, sich einmal zeigte so wie es unwandelbar ist, auch heute noch und unmittelbar für heute. Der Erhöhte in seiner metaphysischen Gegenwärtigkeit ist Gegenstand allen frommen Erlebens am Menschensohne der Evangelien, nicht der Rabbi Jesus, der vor etwa zweitausend Jahren als Zeitgenosse des Philo etwa dreißig Jahre lang in Galiläa lebte und lehrte.

5.

Diese metaphysische In die Gegenwart-Rückung derjenigen geschichtlichen Gegebenheiten, an welche für die geschichtliche Religion alle Gewißheit der Gotteserfahrung geknüpft ist, leidet nun Not durch den erwachenden Widerstand der historischen Betrachtungsweise. Das aus dem zeitlichen Wandel in eine zeitfreie Allgegenwärtigkeit Entrückte verwandelt sich in ein Vergangenes als Glied und Teilbestand einer Zeit, die längst gewesen ist.

Die Kirche ist und bleibt ja am meisten eine unmittelbar gegenwärtige Größe. Sehr zweifelhaft aber wird ihre von dem Moment der göttlichen Stiftung an unveränderte Gleichheit des Wesens. Ist sie nicht wie alles geschichtliche Wesen durch tiefgreifende Wandlungen hindurch gegangen und verändert sich weiter, wie sehr sie es ableugnen mag? Und sofern sie sich wirklich unverändert gehalten hat, erscheint das keineswegs als ein Kennzeichen ihres im Prinzip übergeschichtlichen allgegenwärtigen Wesens; es ist vielmehr ein Symptom ihrer Starrheit und Erstorbenheit als einer geschichtlichen Größe. Die Formen, die sie als gegenwärtige weiter übt, sind Lebensformen einer entschwundenen Zeit. Die wir wirklich im Heute leben, haben daran keine lebendige Gottesgegenwart, daß wir altertümlichen Gebräuchen beiwohnen. Wir erleben nichts Rechtes dabei als jenen Ehrfurchtsschauer des Vergangenen, wie er uns stets überkommt, wo ein Uraltes immer noch weiter geübt wird. Nur wer nicht erkannt

hat, wie sehr diese Dinge stehengebliebene Dauerformen der geschichtlichen Entwickelung sind, mag ungestört weiter in ihnen religiös leben.

Das Wort Gottes wurde eine Sammlung von Urkunden, deren zeitgeschichtlichen Charakter wir immer deutlicher erkannten. Es handelt sich nicht etwa nur darum, daß diese Schriftwerke mit ihrem ewigen Inhalt zu einer bestimmten Zeit entstanden; sie tragen deutlich das Gepräge jener Zeit. Die dergleichen redeten und schrieben, redeten und schrieben aus ihrer Zeit für ihre Zeit. Je lebhafter sich unserem Bewußtsein diese Auffassung einprägt, je mehr wir uns gewöhnen, jene Schriften als historische Quellen zu betrachten und dann auch so zu lesen, um so stärkerer Widerstand stemmt sich gegen jene Empfindung der unmittelbaren Gegenwartsgeltung derselben als eines zeitüberlegenen Gotteswortes unmittelbar an mich und für mich, den Leser von heute. Oder ist es dem historisch-kritisch geschulten Bewußtsein etwa noch möglich, so unmittelbar durch das Bibelwort mit Gott gegenwärtige Zwiesprache zu halten, so ganz direkt beim Aufschlagen dieses Buches in Andacht und Ergriffenheit Gottes Nähe zu empfinden, wie es die Frömmigkeit vermag, der die Bibel ein schlechterdings überzeitlich allgegenwärtiges Wort Gottes an die Menschheit ist?

Viel ist in unsern Tagen die Rede von dem geschichtlichen Jesus; und fleißig werden die Evangelien als Quellen zur Gewinnung seines Bildes durchforscht. Auch die religiöse Bedeutung dieser geschichtlichen Person wird hervorgehoben. Ohne Zweifel aber ist er all' dieser Arbeit immer deutlicher eine geschichtliche Persönlichkeit geworden. Das war er der alten Frömmigkeit nicht. Gewiß war er auch ihr eine geschichtliche Erscheinung, aber doch nicht eigentlich, was wir eine geschichtliche Persönlichkeit nennen, d. h. eine individuelle Sondererscheinung einer bestimmten vergangenen Zeit. Geschichtlich war an ihm sozusagen nur der zeitliche Ort; alle Wesenszüge dagegen waren die Wesenszüge des über alle Zeit erhabenen allgegenwärtigen Heilands. Las man von ihm, so war es Mitteilung über den, welcher während des Lesens selbst nahe war. Die geschichtliche Betrachtung hat seine Person in die Ferne der Vergangenheit gerückt. Er wird ihr immer mehr ein Mensch von damals. Jahrhunderte legen sich zwischen ihn und uns. Er wandelt dort fern im Dämmergrau der Vergangenheit; wir leben im Licht des heutigen Tages. Dem alten Christusglauben dagegen war er ganz unmittelbar und vollständig real ein Mitlebender.

Das alles ist verhängnisvoll; es führt in Schwierigkeiten hinein. Fordert doch die geschichtliche Religion nicht nur irgendwelche Orientierung an diesen vergangenen Dingen. Hier soll vielmehr grade das Zentrum aller religiösen Erfahrung liegen. In Jesus, im Wort, in der Kirche, da eben soll uns Gott nahe treten, wenn wir ihn in rechter Weise erfassen wollen. Wir sollen nicht etwa nur einzelne Vorstellungen und Gebräuche von dorther übernehmen — da wäre die zeitliche Ferne am Ende wohl

kein Hindernis – nein, wir sollen hier grade unsere entscheidenden und grundlegenden Gotteserlebnisse machen, die uns der Realität und wirklichen Gegenwärtigkeit Gottes vergewissern. Verständlich mag das sein, wo ein zeitloses Wort Gottes unmittelbar an alle Zeiten und Menschen ergeht und eine Kunde von einem himmlisch allgegenwärtigen Herrn sein Bild in den Seelen lebendig macht. Da mag wohl die Seele des Frommen ganz unmittelbar aus einem Bibelvers oder aus einer evangelischen Geschichte die himmlische Wirklichkeit an sich herantreten fühlen, Gottes in seinem eigenen Wort unmittelbar herantretende Heiligkeit und des erhöhten Sünderheilands ernste und verzeihende Milde. Aber wenn sich viele Jahrhunderte dazwischen schieben! Wenn jene Worte einstmals von Menschen aus ihrer Zeit heraus geredet wurden; und wenn jene Berichte uns Kunde geben von einem Manne von vor etwa zwei Jahrtausenden! Wo soll da die Beugung herkommen vor einer realen Gottesmacht, die an uns in diesen Dingen als gegenwärtige herantritt?

Wir erinnern uns des Ausgangspunktes unserer Erwägungen und Fragen gerade heraus: kann uns Gott in der geschichtlichen Person Jesu, im geschichtlich verstandenen Bibelwort, in der durch geschichtliche Erwägungen profanierten Kircheninstitution, kurz in all diesen Größen aus vergangenen Zeiten so unmittelbar ein gegenwärtiges Erlebnis werden, wie beispielsweise mir damals in der Bergeinsamkeit das Ewige realgegenwärtig an die Seele trat?

6.

Diese Frage ist verneint worden. Anstatt Vergangenheitsreligion wird gerade aus lebhafter Empfindung für die Bedeutung des Gegenwärtigkeitsbewußtseins für die Frömmigkeit lebendige Gegenwartsreligion gefordert. Man lausche dem lebendig gegenwärtigen Gott im Drängen und Treiben der eigenen Zeit und namentlich im eigenen Inneren. Wir müssen es lernen darauf achten, wie hier der Allgegenwärtige zu einem jeden ganz unmittelbar redet. Was einstmals war, das kann uns nicht eigenes Leben und Sicherheit verleihen; nur im gegenwärtig bewußten, das stark und unmittelbar an die Seele pocht, empfindet sie den Hauch des Gotteslebens. Darum ist es eine befreiende Tat, wenn die historische Kritik die Vergangenheitsgrößen der geschichtlichen Religion so recht in ihrem Vergangenheitscharakter kennen lehrte. Dadurch wurden Fesseln gebrochen, die, was nur in der starken Empfindung des Gegenwärtigen leben kann, an ein früher einmal Lebendiges schmiedeten. Was als schleichendes Gift in den Adern der geschichtlichen Religion seine verhängnisvolle Wirkung tut, das ewig fortgeerbte Vergangenheitliche, die historische Theologie hat es in sauberer Analyse herauspräpariert. Eigen nur, daß dieses Präparat nun von mancher Seite als religiöses Lebenselexier angepriesen wird. Was ist es doch für eine Religion ohne allen Pulsschlag des unmittelbaren

Lebens im gegenwärtigen Ewigen, die uns der moderne Jesuismus als Licht und Trost im Leben und Sterben anbietet! Wohl ist es etwas schönes um Begeisterung und Heldenverehrung gegenüber vergangener geschichtlicher Größe; davon kann aber wirkliche Religion nicht leben.

So erhebt sich gegen die geschichtliche Religion, je mehr der geschichtliche Sinn ihre in der Vergangenheit liegende Grundlagen ernstlich als geschichtliche herausstellt, eine mystische Frömmigkeit, die Gott und das Ewige im ewig Allgegenwärtigen des unmittelbaren Seelenlebens unmittelbar ergreifen möchte. Neben die Naturfrömmigkeit, von welcher oben die Rede war, tritt eine Frömmigkeit des unmittelbaren Innenwerdens der Seele in ihren eigensten Erlebnissen, beide darin scheinbar der geschichtlichen Religion überlegen, daß sie im wirklich Gegenwärtigen leben.

Wenn das neu erwachende Religionsleben unserer Tage so gerne auf ältere mystische Frömmigkeit zurückgreift: es liegt nicht lediglich daran, daß die antiquaristische und archaistische Tendenz des Historismus auch dieser Bewegung eines historischen Zeitalters, gewollt oder nicht, im Blute steckt. Wirklich religiöse Interessen drängen dahin. Gott und die Seele sollen möglichst unmittelbar erlebnishaft zusammen kommen. Der Historismus innerhalb der geschichtlichen Religion hat dieses Auffluten moderner Mystik in seinem Teil als eine Gegenwirkung mit verursacht.

7.

Also auf der einen Seite die Möglichkeit und Wirklichkeit allerunmittelbarsten Erlebnisses der Gottheit am direkt Gegenwärtigen, im mystischen Erlebnis und am Natureindruck; auf der anderen Seite, bei der geschichtlichen Religion, teils eine zum mindesten doch stark erschütterte metaphysische Vergegenwärtigung ihres Grundlegenden, das der Vergangenheit angehört, teils eine fortschreitende Aufweisung des wirklichen Vergangenheitscharakters eben dieser Grundelemente. Sieht es nicht wirklich so aus, als sei die klare Herausstellung der wirklichen Geschichtlichkeit der geschichtlichen Religion in ihren grundlegenden Anfängen ein Prozeß ihrer Selbstzersetzung, die als lebendige Religion Gegenwartsgröße sein müßte, und ein Raumschaffen für neue ganz ungebrochen und unmittelbar gegenwartsstarke Religionsgebilde?

Wie erwehrt sich die geschichtliche Religion dieses Angriffes der Historie auf ihr innerstes Leben?

Sie ist in der Tat eifrig am Werke, ohne ihren geschichtlichen Charakter aufzugeben, der Gegenwärtigkeitstendenz lebendiger Religion gerecht zu werden. Es gilt nur, von Geschichte und geschichtlicher Religion eine zutreffendere Anschauung gewinnen.

Man sagt uns: Für die alte Auffassung war das Grundlegende ein Geschichtliches in seiner Isoliertheit als einmaliges Geschehnis. Hier lag noch ganz fern die Vorstellung von allem Geschichtlichen als einem leben-

digen Zusammenhang. Die Geschichte erschien vielmehr als eine bloße Abfolge von Einzelereignissen. Sie ward chronikartig erfaßt, anstatt in ihrem innerlichen Zusammenhang. Da konnte ein Vergangenes lediglich durch jene metaphysische Herausrückung aus der Geschichte vergegenwärtigt werden.

Tatsächlich lebt das bedeutsame Vergangene unmittelbar geschichtlich auch noch in der Gegenwart, nämlich in seinen lebendigen Wirkungen. Darin eben besteht die grundlegende geschichtliche Größe bestimmter Dinge, Ereignisse und Personen, daß ihre Wirkung lebendig durch die Jahrhunderte und Jahrtausende fortgeht. So ist es auch mit dem geschichtlich Grundlegenden des Christentums. Auch für uns ist Jesus noch lebendige Gegenwart. Freilich nicht in der Weise, daß er als die zeitgeschichtlich geartete Individualperson, um deren zutreffende Erfassung sich geschichtliche Forschung bemüht, für uns Menschen von heute ein unmittelbar Gegenwärtiger sein könnte, an dessen Eindruck in uns ein Gotteserleben erwacht; da tritt die Zeitferne hemmend dazwischen. Es geht aber von ihm ein Strom lebendiger geschichtlicher Wirkung aus, in dem stehen auch wir noch mitten darin; und so berührt er uns lebendig in seinen gegenwärtigen geschichtlichen Wirkungen. So sind wir zwar für unser Erleben Gottes direkt gewiesen an die uns umgebende lebendige Frömmigkeit mit ihren Wegweisungen;*) eben damit aber wurzeln wir auf ihm, der uns gerade auf diese Weise auf dem Wege der Geschichte wirklich berührt.

Solches Gotteserleben im lebendigen Zusammenhang und nach den Wegweisungen geschichtlicher Religion verdiene aber bei weitem den Vorzug vor allem mystischen Erlebnis und vor starken religiösen Natureindrücken. Er sei soviel höher und reicher als jenes, wie das geschichtliche Leben in seinem Zusammenhang allen Regungen der isolierten Einzelseele und aller Mannigfaltigkeit des Naturlebens überlegen sei.

8.

Man wird solchen Darlegungen ihre Berechtigung nicht abstreiten können. Sicherlich ist die geschichtliche Religion so verstanden, was ihre Gegenwärtigkeit betrifft, nicht im Nachteil gegen mystische und Naturfrömmigkeit. Gewiß auch ist ihre Geschichtlichkeit hier in einer Weise erfaßt, die auf einem eindringenden und zutreffenden Verständnis der Geschichte beruht. Es kommen uns aber doch Bedenken. Die uns umgebende lebendige Frömmigkeit, an welche wir hier gewiesen werden, ist sie wirklich geeignet, solch tiefgreifende Empfindung der Nähe des Ewigen in uns zu wecken, wie erforderlich? Sie mag uns wohl in mancherlei Weise stark innerlich beeinflussen, unserm Denken und Fühlen unmerklich bestimmte Form und Richtung geben. So wachsen wir denn wohl in eine vielleicht sogar empfindungsstarke religiöse Weltauffassung hinein und leben in ihr.

*) Vgl. Probleme und Schwierigkeiten der geschichtl. Religion I im 1. Jahrgang.

Was aber haben wir der starken Realitätsempfindung von einem Nahetreten des Göttlichen an die Seite zu stellen, wie sie dem Mystiker in seinen Ekstasen zuteil wird und wie sie aus starken Natureindrücken erwachsen kann? Die uns umgebende lebendige Frömmigkeit ist in sich selbst zu wenig greifbar; sie müßte in einer starken gegenständlichen Zusammenfassung an uns herantreten, um so starke Wirkung zu tun.

Eine solche Veranschaulichung wird ihr tatsächlich zuteil. Was in jeder Zeit als lebendige geschichtliche Wirkung Jesu lebt, das faßt sich zu einem Christusbilde der betreffenden Zeit zusammen. Und das Eigentümliche ist nun grade, daß jeder Zeit der wirkliche geschichtliche Jesus mit diesem ihrem Christusbilde in eins geht. So wird er jeder Zeit ein unmittelbar Lebendiger, der direkt und stark zu wirken vermag. Es tritt neben die historische Erfassung seiner Person, ja verflicht sich mannigfach mit ihr, eine ganz eigentliche Vergegenwärtigung seines Wesens.

Die große Frage ist hier nun, ob das auf eine fortlaufende Umdichtung der geschichtlichen Jesusperson hinausläuft, deren unmittelbarer Gegenwärtigkeitseindruck damit künstlich verlängert würde. In diesem Falle wären wir tatsächlich an seine religiösen geschichtlichen Nachwirkungen gewiesen, nicht eigentlich an ihn selbst als diese bestimmte vergangene Person. Der unmittelbare Gegenwartseindruck von ihm wäre nun ein scheinbarer; das Tatsächliche wären seine Nachwirkungen. Unsere Verbindung mit der grundlegenden Vergangenheit unserer Religion wäre lediglich die einer kontinuierlich fortgehenden geschichtlichen Entwickelung, an deren Anfang als Leben und Richtung gebender Anstoß Jesus steht. — Oder ist wirklich diese Person so reich und tief, daß sie tatsächlich aus ihrer Zeit hinauswächst und, ohne eigentlicher Umdichtung zu bedürfen, zu jeder Folgezeit unmittelbar zu reden vermag? Dann allein würde es sich um ein wirkliches Gegenwartserleben an Jesus handeln, das tatsächlich über ein Erreichtwerden von seinen geschichtlichen Nachwirkungen noch hinausgeht. Und erst in diesem letzteren Falle hätte die geschichtliche Religion grade als geschichtliche wirklich Etwas aufzuweisen, das als geschichtliches Faktum in seiner lebendigen und gegenwärtigen Eindrücklichkeit dem mystischen Gegenwartserlebnis und dem frommen Natureindruck in voller realer Greifbarkeit an die Seite tritt, seinem Inhalte nach aber beides weit übertrifft.

Ich meine nun, die Entscheidung muß für die letztere Alternative fallen. Die Vorstellung von der geschichtlichen Nachwirkung Jesu, durch welche er lebendig an uns heranreicht, ist demnach zu ergänzen durch die Anerkennung einer Zeitüberlegenheit seiner geschichtlichen Person, die eine reale Gegenwartswirkung derselben ermöglicht. Sicherlich ist Jesus im Laufe der Geschichte des Christentums viel umgedichtet worden. Wo aber bei solcher Umdichtung Ersprießliches herauskam, da war sie nicht lediglich eine freie Schöpfung irgend welcher Zeitfrömmigkeit oder gelegentlich auch

Unfrömmigkeit; es lag vielmehr irgendwie ein realer, allerdings subjektiv gefärbter Eindruck seines wirklichen Wesens zu Grunde.

Dergleichen ist durchaus etwas geschichtlich Normales. Am geläufigsten ist es dem gemeinen Bewußtsein auf dem Gebiete der Kunst. Daß die Schöpfungen der griechischen Plastik, die Werke eines Michel Angelo, Dürer, Rembrandt, die Kompositionen Bachs, die Dichtungen Shakespeares und Goethes solche Zeitüberlegenheit besitzen und auf jede Folgezeit starke und unmittelbare Wirkungen auszuüben vermögen, ohne daß es dazu mühsamer geistiger Umdichtung bedürfte, wem wäre das nicht die allerbekannteste Sache! Wo solche Zeitüberlegenheit erreicht ist, da beugen wir uns vor der Größe eines „klassischen" Meisters.

Auch auf dem Gebiete des religiösen Lebens hat das Klassische seine gewiesene Stätte. Denn es ist überall dort zuhause, wo nicht der Intellekt, sondern das persönliche Wesen entscheidet. Wo aber wäre das mehr der Fall als bei der Religion, die ganz persönliches Leben ist?

Hat nun die historische Forschung je vermocht, die klassische Größe auf dem Gebiete der Kunst zu vernichten, indem sie ihre Geschichtlichkeit aufwies? Dann mag sie auch auf dem Gebiete der Religion ruhig ihre Arbeit tun. Wer einmal innerlich über alle Zeit hinausgewachsen ist, wie sehr er tiefste Wurzeln in eine bestimmte Zeit senkte — und das tut alles Klassische — dem bleibt seine unmittelbare Gegenwärtigkeit für alle Zeiten. Je mehr sich das Christentum als geschichtliche Religion darauf besinnt, daß nicht sonst dies oder jenes, sondern die Person Jesu es ist, was seinen Gläubigen Gott nahe bringt, um so mehr ist es davor gesichert, über eine gegenwartsferne, nur vergangene Offenbarung klagen zu müssen.

Glaube und Geschichte.

Von **Ernst Troeltsch.**

I. Die Geschichtsbeziehungen des christlichen Glaubens.

Ein besonders schwieriges Problem des heutigen religiösen Denkens ist die Beziehung des Glaubens auf geschichtliche Dinge. Man versteht und empfindet die Religion als Gegenwartsreligion, als im inneren Erlebnis gegenwärtig sich kund tuende Gewißheit von Gott und der ewigen Welt, aber man fühlt große Schwierigkeiten darin, daß dieses Innenwerden Gottes an die Vermittelung geschichtlicher Persönlichkeiten und Kräfte gebunden bleiben und eine religiöse Würdigung geschichtlicher Dinge in sich schließen soll. In dem so gestellten Problem ist jedenfalls die erste Frage,

welches diese behaupteten Geschichtsbeziehungen sind und welchen inneren Zusammenhang mit dem Wesentlichen des christlichen Glaubens sie sich geben. Es sind von rein religionspsychologischem Standpunkt aus folgende:

1) Der Glaube ist nur Glaube an einen konkreten Gedankeninhalt, und dieser konkrete Gedankeninhalt entstammt niemals bloß dem einzelnen Subjekt, sondern ist, je reicher und stärker er ist, um so mehr das gemeinschaftliche Werk großer Bildungsepochen und ganzer Generationen oder bei deren Grundlegung das Werk überragender Persönlichkeiten. Dabei hat der Glaube dann das Bedürfnis, sich diese ganze Gedankenwelt in ihrem Ausgangspunkt und in einem Urbild zu sammeln und zu verkörpern, um sich daran stets neu berichtigen und beleben zu können. Dieses Urbild ist ganz naturgemäß die grundlegende Propheten- und Offenbarungspersönlichkeit. Dazu kommt weiter, daß der Glaube auf den höheren Religionsstufen immer mehr zur Aneignung überragender Persönlichkeiten wird und immer stärker des Haltes an dieser Richtung und Impuls gebenden Persönlichkeiten bedarf, je größere Aufgaben der Aneignung er stellt. So muß der Glaube nicht bloß tatsächlich aus der Geschichte gespeist und gebildet werden, sondern muß auch für sein eigenes Bewußtsein um sich selbst sich an die Geschichte und an die ihm vorschwebende Verkörperung der Offenbarung halten. Der christliche Glaube ist ohne bewußte Selbstbeziehung auf Christus nicht denkbar, auch wenn man seinen Gottesglauben noch so sehr als durch eigene innere Evidenz und Kraft sich behauptend ansieht. Er ist aus geschichtlicher Erschließung des göttlichen Lebens entstanden und bedarf für Klarheit und Kraft der beständigen Rückbeziehung auf diese lebendig der Phantasie gegenwärtige Grundlage. Auch wenn einzelne dessen gelegentlich entbehren können, weil sie von der Kraft der Gemeinschaft getragen werden, so kann doch das Ganze es nicht entbehren, wenn es bei seiner Kraft bleiben soll.

2) Der christliche Glaube ist Erlösung durch den Glauben an den in Christus sich offenbarenden Gott und hebt durch die von Christus uns mitgeteilten Glaubenskräfte die Menschen zu einer höheren Stufe der geistigen, moralisch-religiösen Kraft, der Siegeszuversicht und der Überwindung von Weltleid und Schuldbewußtsein empor. Das aber bedeutet, daß damit der einzelne etwas erlebt, was ihn erhöht und befreit, und was er gerade nicht bloß aus sich selbst hervorbringt, sondern was an ihn mit einer überlegenen Kraft herantritt. Ihn erlöst freilich nur der eigene, lebendige wirkliche Glaube an Gott selbst, aber diesen Glauben ergrübelt sich nicht jeder für sich selbst, sondern empfängt ihn als befreiende und emporhebende Macht in den religiösen Eindrücken, die auf ihn ergehen und die im wichtigsten Gehalt Christus zu ihrem Ausgangspunkt und zu ihrer Verbürgung haben. So muß er auch als Erlösungsglaube die geschichtliche Beziehung auf die Stellen festhalten, von denen ihm der be-

freiende Anstoß und die gewißmachende Kraft und überhaupt die ganze Fülle dieser Gedanken zukommt.

3) Der christliche Glaube hat sein Ziel in der Schaffung einer großen Menschheitsgemeinschaft, die, durch den Glauben emporgehoben und gestärkt, zugleich gebunden ist in gemeinsamer Anerkennung des sie hervorbringenden göttlichen Willens und durch diesen Willen auf die gemeinsame Liebesarbeit aneinander hingewiesen ist. Eine solche ethische Gemeinschaft bedarf der Mittel des Zusammenhaltes und der Abgrenzung, und diese Mittel können nur in der Vergegenwärtigung und gemeinsamen Anerkennung der hervorbringenden geschichtlichen Mächte liegen. Jedenfalls ist das notwendig, so lange diese Gemeinschaft kämpfend sich ausbreiten und vertiefen muß und nicht die alle selbstverständlich erfüllende siegreiche Kraft ist, außer der es nichts gibt. Das ist aber ein im irdischen Leben nicht zu denkender Zustand, und so macht auch die ethische Gemeinschaft des Glaubens eine bewußte geschichtliche Beziehung auf die zusammenhaltende Grundlage nötig.

4) Der christliche Glaube wirkt zugleich zu seiner Fortpflanzung und Befestigung einen christlichen Kultus, der für die Lebendighaltung der Religion unentbehrlich ist. Dieser Kultus aber kann als Veranschaulichungsmittel, als Erbauungsmittel, als klassische Urbildlichkeit nur die Kunde von dem Ursprung und von der Persönlichkeit des grundlegenden Offenbarers und Helden in erster Linie pflegen. Was er auch sonst an Kräften der Gegenwart verwenden mag, er bleibt an die geschichtlichen Grundlagen und deren Vergegenwärtigung gebunden, so lange er existiert.

5) Der Glaube des Christentums empfindet sich als die vollendete Offenbarung und Erlösung und muß daher sich eine Stellung zu dem Glauben anderer Religionskreise geben, die ja auf ihren höheren Stufen ebenfalls die Grundlage offenbarender Persönlichkeiten und den Inhalt des Erlösungsglaubens haben. Das hat die kirchliche Lehre in der Form getan, daß sie die christliche Offenbarung und Erlösung als übernatürliche Wiederherstellung des vollkommenen Anfangs der Geschichte betrachtete und die außerchristlichen Religionen nach ihren Wahrheitsmomenten als Postulate und Gebilde der verbliebenen Vernunft und nach ihren Unwahrheitselementen als Erzeugnisse der sich selbstüberlassenen erbsündigen Natur bezeichnete. Aber auch wo diese christliche Geschichtsphilosophie aufgegeben worden ist, bleibt die Notwendigkeit, den christlichen Offenbarungs- und Erlösungsglauben zu den außerchristlichen Religionen in ein festes geschichtsphilosophisches Wertverhältnis zu setzen, bei dem das Christentum seine Überzeugung von seiner Höchstgeltung behaupten kann.

Aus all diesen Gründen folgt die wesentliche und unablösbare Beziehung des Glaubens auf die Geschichte und die Notwendigkeit eines religiösen Geschichtsbildes. Von Zeit zu Zeit mag es wohl notwendig werden, diese Geschichtsbeziehungen zu lockern und der eigenen religiösen Produktion

Raum zu machen. Aber in dieser eigenen Produktion wird im Grunde stets nur eine neue Stellung zur Geschichte und neue Fruchtbarmachung des Gegebenen enthalten sein. Die Geschichte aufgeben würde für den Glauben heißen sich selbst aufgeben und sich mit den flüchtigen und inhaltsarmen religiösen Regungen begnügen, die die sich selbst überlassene Subjektivität aus sich allein hervorbringt. Die christliche Urzeit hat diese Geschichtsbeziehungen in der Heraushebung Jesu, der Kirche und der Bibel aus dem natürlichen Verlauf der sonstigen Geschichte fixiert und durch die Vergöttlichung dieser Geschichtselemente sich die Festigkeit der Beziehung gesichert. Sie ist dazu durch innere psychologische Notwendigkeiten des Glaubens selbst genötigt worden.

II. Die Bedenken gegen solche geschichtliche Beziehungen.

Bis auf die moderne Welt hat der christliche Glaube diese geschichtlichen Beziehungen ruhig getragen und bei mannigfachen Deutungen in ihnen doch stets seinen festesten Halt gefunden und sie jedenfalls auch überall da bestehen lassen, wo er sich innerlich in reine Gegenwartsreligion verwandelte. Prinzipielle Bedenken hat erst die moderne Welt erhoben. Es sind folgende:

1) Die moderne Welt ist auf allen Gebieten die Welt der individuellen Autonomie. Eigene persönliche zwingende Einsicht in die Allgemeingültigkeit der Erkenntnisse ist ihr das Mittel des Gewißwerdens auf allen Gebieten, und so auch auf dem der Religion. Die religiöse Autonomie kann auf allgemeine Erkenntnisse und übereinstimmende Überzeugung nur führen, wenn die religiöse Wahrheit im Wesen der Vernunft selbst allgemeingültig wie diese selbst angelegt ist und aus der Vernunft als solcher entnommen werden kann. Das aber bedeutet die Ablösung von der geschichtlichen Autorität und die Stellung des Glaubens auf sich selbst; es bedeutet weiter die allgemeingültige begriffliche Notwendigkeit des Glaubensinhaltes, der aus dem allgemeinen Wesen der Vernunft hervorgehen muß, wenn zu ihm eine automone Zustimmung möglich sein soll. Der Glaube muß gegenwärtige Selbsterfassung des religiösen Gehaltes der Vernunft sein; ohne das wäre er formell unwürdiger Autoritätsglaube und sachlich Hängen an zufälligen Geschichtserscheinungen, in deren Einflußsphäre wir gerade hineingeboren sind. Das autonome und wissenschaftliche Zeitalter emanzipiert sich von der bloß gegebenen Autorität und dem geschichtlichen Zufall der Geburt.

2) Die religionspsychologische Analyse, die es wagt, den Glauben wissenschaftlich-psychologisch zu betrachten, zeigt uns, daß der Glaube in Wahrheit sich nur auf Gegenwärtiges und Ewiges und nie auf bloß Gewesenes und Vorübergehendes beziehen kann. Wo er an Geschichtstatsachen sich gehalten hat, da hat er diese umgewandelt in gerade nicht-geschichtliche Realitäten, in Wunder, welche die ewigen Absichten Gottes kund geben,

oder in Menschwerdungen des Göttlichen, in Verklärung oder Auferstehung des Historischen, in denen das Geschichtliche nur Verhüllung oder Entschleierung des Ewigen ist. Das Dogma von Christus, der Kirche und der Bibel ist außer der Fixierung der Geschichtsbeziehungen zugleich doch vor allem Aufhebung der Geschichtlichkeit dieser Größen und deren Verwandlung in zeitlose metaphysische Potenzen. Das läßt sich aber nur solange fortsetzen, als die angeblichen geschichtlichen Grundlagen nicht Gegenstand wirklicher geschichtlicher Forschung sind und nicht in ihrer allem Geschichtlichen gleichartigen Relativität und Bedingtheit erkannt sind. Sobald das der Fall ist, scheidet sich das Geschichtliche und Gegenwärtige und kann nur das Letztere unmittelbarer Gegenstand des Glaubens sein.

3) Eine wirklich geschichtliche Betrachtung geschichtlicher Dinge, die die alte Kirche des Mittelalters überhaupt nicht gekannt hat, zeigt aber nicht bloß deren Relativität und Bedingtheit, sondern macht sie auch zu Gegenständen der Kritik. Wir haben ja nicht die Tatsachen selbst, sondern nur die Überlieferungen von ihnen; und aus diesen Überlieferungen gilt es, das mutmaßlich wirklich Geschehene durch Kritik zu rekonstruieren. Dadurch aber wird das Geschehene unsicher und schwankend in seinem Bilde; es kann bis zur Meinung völliger Unerkennbarkeit und bis zur Leugnung der vorgeblichen Tatsachen selbst kommen. Entscheidung kann immer nur wissenschaftlich-gelehrte Untersuchung geben, die ihrem Wesen nach für wenige zugänglich und bei religiösen Überlieferungen aus unkritischen Zeitaltern und Volksschichten äußerst unsicher ist. Der Glaube aber verträgt keine Unsicherheit und keine Abhängigkeit von der Gelehrsamkeit; er wird sich daher auf das zurückziehen, was geschichtlicher Kritik nicht unterliegen kann.

4) Weiterhin ist das Christentum der modernen Welt mit seinen verschiedenen durcheinandergemischten Konfessionen selbst etwas geschichtlich Geteiltes. Die katholische Lehre von der Alleinwahrheit des Katholizismus und auch die altprotestantische Lehre von der Ächtheit ihres Bibelchristentums leben nicht mehr im allgemeinen Bewußtsein. Hier lebt vielmehr die Forderung der Toleranz und mit dieser jedenfalls eine gewisse Relativierung aller historischen Formen des Christentums. Diese Toleranz und der mit ihr verbundene Relativismus enthalten aber einen Standpunkt über all diesen historischen Sonderformen, der nur deshalb über ihnen liegt, weil er nicht in der Historie selbst liegt, sondern in einer Gegenwartsüberzeugung, von der aus die relativen Werte abgeschätzt und toleriert werden können, oder eine völlige Überzeugungslosigkeit, die die verschiedenen geschichtlichen Formen gewähren läßt, weil sie an gar nichts Festem gemessen werden können. Jedenfalls liegt auch im modernen Toleranzgedanken eine Neigung zur Emanzipation von der Geschichte.

5) Aber die Schwierigkeiten ergeben sich nicht bloß aus dem Ver-

hältnis des Christentums zu seinen eigenen historischen Elementen, sondern auch aus seinem Verhältnis zu den anderen geschichtlichen Religionen. Es erscheint immer deutlicher als eine Religion neben anderen. Dann aber giebt es nur entweder den vollkommenen skeptischen Relativismus oder die Gewinnung eines allgemeinen Begriffes von religiöser Wahrheit, an dem die verschiedenen geschichtlichen Erscheinungen gemessen werden und der nicht selbst gilt durch seine geschichtliche Begründetheit und Autorität, sondern durch seine eigene innere Notwendigkeit und Richtigkeit. Das aber ist wieder eine Befreiung der Religion von der Geschichte.

6) Alle diese Schwierigkeiten, die aus dem religiösen Denken selbst erwachsen, treffen zusammen mit einer allgemeinen Stimmung des Druckes der Geschichte und der Geschichtsgelehrsamkeit, die nicht zu unmittelbarer, naiver und lebendiger Produktion kommen läßt, sondern alles schon im Werden durch historische Vergleiche und Beziehungen erstickt. So ist das Verlangen nach Freiheit von der Geschichte auch eine allgemeine Zeitstimmung, die nur die Rückwirkung auf ein Übermaß geschichtlichen Denkens und Wissens ist. Dazu kommt die Wirkung der zeitlichen und räumlichen Erweiterung des geschichtlichen Horizontes: eine Dauer der Menschheit auf Erden seit mehr als 100 000 Jahren und die Aussicht auf weitere unbegrenzte Dauer mit dem mutmaßlichen Ende einer schließlich eintretenden Unbewohnbarkeit der Erde. Dann ist das Christentum nur eine Welle in dem Auf und Nieder der unbekannten Menschheitsgeschichte, und die religiöse Überzeugung kann sich nicht unlösbar an eine derartige geschichtliche Einzelerscheinung binden.

Aus allen diesen Gründen ist das Problem der Geschichte für den Glauben fast schwerer als das der modernen Metaphysik und der modernen Naturwissenschaften. Hier liegt ein wirklich ernstes und schwieriges Problem des modernen Lebens vor, das eben so wie die beiden andern auf vielfache Umgestaltung unseres religiösen Denkens hinarbeitet. Die alte Stellung zur Geschichte ist nicht zu behaupten. Eine Menschheitsgeschichte von unermeßlichen Zeiträumen, eine gleichmäßige Bedingtheit und Endlichkeit alles geschichtlichen Geschehens, eine allgemeine Herrschaft der Prinzipien historischer Kritik sind zuzugestehen, und bei solchen Zugeständnissen ist es dann sehr die Frage, wie die Geschichtsbeziehungen des Glaubens sich behaupten.

III. Behauptung der Geschichtsbeziehungen des Glaubens.

Aller solcher autonomen Verselbständigung des Glaubens gegenüber bleiben doch zunächst die zu Anfang erwähnten psychologischen Tatsachen bestehen, daß jeder starke und inhaltreiche Glaube als Offenbarung religiöser Heroen und als gemeinschaftliches Werk ganzer Generationen an den Menschen herantritt, und das um so mehr, je mehr ein Glaube durch die Fülle seiner ethischen und religiösen Gehalte das Subjekt im Aneignen und Nachfühlen beschäftigt und ihm für eigene Produktion nur geringen Raum übrig läßt. In demselben Maße aber erscheint ein Glaube auch als er-

lösend und befreiend, als er durch solche herangebrachte Kräfte dem Subjekt über die Schranken seines Selbst hinaushilft, und es dadurch erst in die wahrhaft volle und lebendige Berührung mit dem göttlichen Leben bringt. Erst durch solche Erhöhung und Kraftmitteilung wird der Glaube zur Autonomie befähigt. Sie ist nicht der Ausgangspunkt, sondern der Höhepunkt der religiösen Erziehung und bedarf auch von hier aus oft genug noch des Rückgangs auf die den Glauben erregenden veranschaulichenden und verbürgenden geschichtlichen Mächte. Das ist auch auf allen anderen Gebieten so. Nirgends bringt die Autonomie die Inhalte unseres modernen Denkens und Lebens hervor; überall beruhen sie zum größten Teil auf Überlieferung und Autoritäten, von denen aus das Denken nur hinstrebt nach einer autonomen Einsicht und Weiterbildung und das immer nur in sehr beschränktem Umfange erreicht. Beim religiösen Denken ist das nur in einem gesteigerten Maße der Fall, weil es bei der Stärke und Seltenheit seiner großen Offenbarungen und bei der Schwäche und Zersplittertheit der durchschnittlichen religiösen Subjektivität besonders stark der Überlieferung und Autorität bedarf, bis es durch sie hindurch zur Erkenntnis der innerlich notwendigen Gültigkeit der religiösen Gedanken erzogen ist.

Das Weitere ergibt sich bei der Beantwortung der einzelnen Punkte:

1) Die moderne Autonomie kann niemals autonome Hervorbringung des Geistesinhaltes sein, sondern kann sich nur auf die Form der Aneignung beziehen, die nicht durch bloße Autorität, sondern durch eigene Überzeugung und Gewissensnotwendigkeit zu Stande kommen soll, soweit das erreichbar ist. Von da aus wird sie dann zur Kritik und Weiterbildung der Überlieferung. Eine solche eigene Überzeugung wird freilich von der sich darbietenden Ideenwelt verlangen, daß sie als allgemeingültig sich erweise. Aber auf diese Allgemeingültigkeit kann man nur hinarbeiten vom Gegebenen aus, in dem man die darin liegenden Elemente des Allgemeingültigen heraushebt, es mit anderem Gegebenen vergleicht und von da auf ein all dem zu Grunde liegendes Allgemeingültiges nach Möglichkeit zurückgreift. So geht es auch mit der religiösen Autonomie. Sie kann nur vom Gegebenen aus auf das Innerlich-Notwendige und Gültige hinarbeiten, es mit fremden Religionen vergleichen und auf ein in alledem enthaltenes und sich entfaltendes Allgemeingültiges zurückführen. Zerbricht eine Religion bei solchem Hinarbeiten und solchen Vergleichen, so bedeutet das eben ihre Überwindung; behauptet sie sich aber in diesen Auseinandersetzungen, so muß auf ihren Grundlagen weitergearbeitet werden. Über die Art, wie allgemeingültige Urteile hierbei zu Stande kommen und sich bezeugen, ist hier nicht zu reden. Es ist hier nur hervorzuheben, daß es bei aller Autonomie doch immer nötig bleibt, von der gegebenen, allein lebendig verstandenen Religion aus zu arbeiten und daß es sehr wohl

möglich bleibt, im Christentum die prinzipielle Höchstentfaltung der religiösen Idee zu behaupten, und daß dann diese religiöse Idee für Kraft, Klarheit und Lebendigkeit immer an die Rückbeziehung auf ihre geschichtliche Durchsetzung und Gestaltung in der religiösen Gesamterfassung zahlloser Geschlechter gebunden bleiben muß. Daran kann keine moderne Autonomie etwas ändern, wenn anders der christliche Gottesglaube selbst vor ihr und in ihr sich behauptet und fortgestaltet. Alles andere wäre ein Rationalismus, der nur in dem Maße haltbar wäre, als er sich auf Folgerungen aus dem formalen Wesen der Vernunft allein begründen und die wirkliche Religion dementsprechend entleeren wollte.

2) Die Relativität und Bedingtheit alles Geschichtlichen gilt zweifellos auch von den geschichtlichen Elementen des Christentums und damit von Jesus und der Urzeit. Aber das schließt nicht aus, daß in diesen geschichtlichen Mächten der Durchbruch, die Verkörperung und die anschauliche Verbürgung der höchsten und reinsten religiösen Kräfte gegeben ist und gegeben bleibt, wie ja auch umgekehrt in der radikalsten Autonomie des heutigen Tages die geschichtliche Bedingtheit und Relativität mitenthalten bleibt. Es kommt hier nur an auf eine richtige Anschauung von dem Verhältnis des Allgemeingültigen zu dem Geschichtlich-Psychologisch-Relativen oder, wenn wir in der Geschichte die Emporbildung des Geistigen aus dem bloß Gegebenen und Natürlichen sehen, auf die richtige Anschauung von dieser Emporbildung oder Entwicklung. Diese kann hier nicht gegeben werden. Aber so viel kann hervorgehoben werden, daß in dieser Emporbildung der Einzelne an die Vorgeschichte und angesammelte Gesamterfahrung gebunden bleibt und daß diese Gesamterfahrung in geschichtlichen Knotenpunkten neue schöpferische Impulse empfängt, die eine gewaltige Steigerung der auch sonst in jedem kleinsten Vorgang liegenden irrationalen Neubildung sind. Dann aber bleibt es sehr wohl möglich, den Glauben von der lebendigen Vergegenwärtigung des geschichtlichen Erbes und vor allem der schöpferischen Grundlagen abhängig zu denken.

3) Die historische Kritik kann von der heiligen Geschichte nicht ferngehalten werden und bereitet unleugbar dem Glauben ernste Schwierigkeiten und Unsicherheiten. Aber das ist das Schicksal jedes Glaubens bei dem Übergang aus unkritischen Zeiten und Volksschichten in ein kritisch-wissenschaftliches Zeitalter, und ist mit dem Verhältnis zu dem veränderten Naturbild und dem metaphysischen Denken gerade so der Fall. In kritisch-wissenschaftlichen Zeitaltern lebt eben der Glaube unter andern Bedingungen als in überwiegend unkritischen und hat seine besonderen Kämpfe, die sich von den Kämpfen unterscheiden, die ja auch ein unkritisches Zeitalter ihm auferlegt. In solcher Zeit kann allerdings die geschichtliche Kritik die Geschichtsbeziehung aufs äußerste erschweren und verwirren. Aber das ist doch ein Zustand, bei dem es nicht immer

bleiben kann. Die geschichtliche Kritik kann nicht Selbstzweck sein und muß einmal zu in den Hauptpunkten anerkannten Resultaten gelangen. Die Geschichtsbeziehung des Glaubens wird sich dann nur mehr an die Hauptpunkte halten, an die religiöse Persönlichkeit Jesu und Pauli, Augustins und Luthers, und alles übrige der Kritik oder Gelehrsamkeit überlassen; jenen Hauptpunkt aber wird sie dabei stets in einer Allgemeinheit vor sich haben, die dem Glauben erlaubt heute wie früher an die Persönlichkeit Jesu alles anzuknüpfen, was ihnen heilig und teuer ist und den weiteren geschichtlichen Erwerb in sie hineinzudenken. Es handelt sich um das Geschichtliche eben ja nur insofern, als es beständig neu in Gegenwärtiges verwandelt werden kann. Es bleibt für diese freien Deutungen Jesu immer ein letzter geschichtlicher Halt in seiner Predigt und Persönlichkeit. Mehr ist nicht nötig und nicht von der Kritik zu verlangen. Daß aber die Kritik die ganze Überlieferung und Selbstanschauung der Kirche radikal auflösen werde und an Stelle dessen eine völlig andere Entstehungsgeschichte entdecken werde, als der alten Kirche selbst bekannt war, das fällt in das Gebiet sensationeller Überkritik, die zu den Krankheiten kritischer Zeitalter gehört.

4) Die unter uns durchgesetzte Toleranz bedeutet allerdings die Relativierung der geschichtlichen Formen des bisherigen Christentums. Aber sie kann doch wirkliche Toleranz nur sein, wenn sie zugleich relative Wahrheitswerte in ihnen anerkennt. Das ist aber nur möglich gerade von einem Glauben aus, der die Bedeutung des Geschichtlichen zu würdigen versteht und in der Geschichte Behauptungs- und Durchsetzungsformen ewiger religiöser Wahrheiten sieht. Man kann dann diese Wahrheiten selbst wohl mit anderen geschichtlichen Beziehungen denken als die Kirchen, aber nicht überhaupt ohne solche. Jede anders begründete Toleranz wäre geradezu nur Skepsis und Bequemlichkeit.

5) Auch die universalhistorische Stellung des Christentums steht mit der ungeheuren Ausbreitung unserer Kenntnis von der Geschichte, mit dem Zurückweichen des Beginnes der Menschheit in unermeßlich weite Fernen der Vergangenheit und dem mutmaßlichen Bild vom Ende der Menschheit unter fernen Erdveränderungen vor neuen Aufgaben. Diese Aufgabe ist aber nicht gelöst durch die Konstruktion einer aus der geschichtslosen Vernunft folgenden und mit ihr gegebenen autonomen Religion; denn jede solche ist in Wahrheit doch von der Geschichte her bedingt. Es ist vielmehr nur möglich, das Christentum als Höhepunkt einer geschichtlichen Entwickelung und Durchsetzung des Gottesbewußtseins anzusehen und entweder von ihm aus eine auf dieser Höhenlage prinzipiell sich weiterbewegende Geistesentwickelung anzunehmen, oder, wo das Bedenken einflößt, anzunehmen, daß in jedem großen neuen Kulturkomplex das religiöse Bewußtsein in einer analogen Bewegung seinen Höhepunkt finden müsse, der dann

auch seinerseits ähnlich an seine geschichtlichen Grundkräfte gebunden bliebe, so lange als er sich behauptet. Jede denkbare Neubildung der Religion setzt dann aber den Untergang der europäisch-christlichen Kultur voraus und könnte das, was in ihr religiöse Wahrheit war, nicht unwahr machen, sondern müßte sie mitenthalten, sodaß auch in diesem extremsten Fall wir in unserem religiösen Besitz nicht irre zu werden brauchen. Die Verteilung aber der Wahrheit auf die verschiedenen Epochen der Geschichte und die Beteiligung der Individuen an den letzten Werten der Geschichte gehört zu dem, worüber wir kein Wissen haben, gehört zum Jenseits der Geschichte.

6) Die Zeitstimmung eines Druckes der Historie ist allerdings vorhanden, aber doch nur deswegen, weil die Historie nicht mehr wagt, ihr Material geschichtsphilosophisch zu deuten. Die wieder ansteigende spekulative und religiöse Ideenmasse wird vor allem die Geschichte von leitenden Grundideen aus bewältigen und von dem System der Lebenszwecke aus zu gliedern und zu beurteilen haben. Dann hört der Druck der Geschichte auf und wird auch der Glaube seiner Geschichtsbeziehungen erst wieder recht froh werden, die ihm ja psychologisch unentbehrlich sind. Ein freies kritisches Verhältnis zur Geschichte, die in ihrem Auf und Nieder dem Ideal bald sich nähert, bald von ihm entfernt, muß uns von der Skepsis wie von dem evolutionistischen Progressismus zugleich befreien.

IV. Die Geschichtsbeziehungen im Glauben der Gegenwart.

Von hier aus ergibt sich für alle, welche mit dem modernen Denken auch dessen besondere Ausbildung nach der Seite der Geschichte sich aneignen, die Notwendigkeit, die Geschichtsbeziehungen des Glaubens zwar festzuhalten, aber in neuem Sinne zu formulieren. Es wird unmöglich, an eine Weltgeschichte mit vollkommenem Anfang, erlösender Wiederherstellung des Anfangs nach ungefähr 6000 Jahren und Endvollendung mit der Wiederkunft Christi zu glauben. Es wird ferner unmöglich, die Bibel, Jesus und die Kirche als absolut andersartige übernatürliche Größen aus dem sonstigen natürlichen und erbsündigen Geschichtsverlauf auszusondern. Es wird schließlich unmöglich, die Erlösung in einem durch Christus vollzogenen Akt der Einwirkung auf Gott zu sehen, der gegenüber die gegenwärtige Erlösung nur glaubende Anregung dieses Aktes und seiner Wirkungen ist. Vielmehr wird es notwendig, das Objektive im religiösen Vorgange, im gegenwärtigen erlösenden und erhebenden Wirken Gottes auf die ihm sich ergebende Seele zu sehen. Aber dieses gegenwärtige Wirken Gottes auf uns und in uns kommt nur zustande durch eine aus der Geschichte uns zukommende Erkenntnis Gottes und eine von daher auf uns wirkende fortreißende und emporhebende religiöse Kraft. Die geschichtlichen Momente des Glaubens sind also für den gegenwärtigen Glauben Offenbarungs- und Erkenntnisgrundlage, Kraftmitteilung und Begeisterung,

Verbürgung und Veranschaulichung. Der Glaube legt sich unmittelbar nur dar in den seinen gegenwärtigen Inhalt darlegenden Sätzen über Gott, Welt, Mensch, Erlösung, religiöse Gemeinschaft und Hoffnung. Aber mittelbar bedarf er hierzu der historischen Sätze, in denen ihm Offenbarung, Gewißmachung und Veranschaulichung seiner Kräfte gegeben ist. Die Glaubenslehre hat daher unmittelbar religiöse oder gegenwartsreligiöse oder dogmatisch-religiöse Sätze. Aber sie hat auch historische Sätze, die sie in religiöser Beleuchtung und Bedeutung sieht und nicht entbehren kann; es sind mittelbar religiöse oder historisch-religiöse Sätze. Die Glaubenslehre legt also ihr religiöses Bekenntnis auseinander in historisch-religiöse Sätze und gegenwartsreligiöse Sätze, wobei sie beide Sätze mit der poetischen Lebendigkeit und Freiheit auszuführen hat, ohne die Glaubenslehren überhaupt nicht zu denken sind, wobei sie aber auch für beide Sätze die festen Grundlagen in wirklicher Erfahrung suchen muß. Und sie kann sicher sein, daß das in diesem Zusammenhang erworbene religiöse Leben reicher und stärker ist als jede von der Historie sich völlig emanzipierende reine, in sich selbst schwingende Stimmungsreligion, die erfahrungsgemäß nirgends die Kraft hat, eine ähnliche religiöse Schöpfung hervorzubringen, wie in der großen Weltenwende der Auflösung der orientalischen und occidentalischen Religionen sie in Jesus und dem Urchristentum emporgestiegen ist. Sie kann aber auch sicher sein, daß die in diesem Zusammenhang mit Jesus und der Bibel erwachsene religiöse Wahrheit niemals durch irgend eine Zukunft zur Unwahrheit werden kann, soweit sie überhaupt wirklich am Leben sich bewährende religiöse Kraft und Wahrheit ist. Auf die Herausarbeitung dessen kommt es allein an, und die Zukunft mag ihre eigenen Sorgen haben.

Der philosophische Gottesbegriff des transscendentalen Idealismus.

Von **Walter Kinkel.**

In einem früheren Aufsatz haben wir die Vorzüge und Schwächen des religiösen Pantheismus aufzuzeigen versucht. Der Pantheismus scheitert vornehmlich am Problem des Bösen. Er sieht sich genötigt, die Realität des Bösen zu rechtfertigen, indem er es irgendwie in das Wesen Gottes mit aufnimmt. Diesem Fehler entgeht scheinbar die religiöse Weltanschauung der Transscendenz, wie sie zuerst von den jüdischen Propheten, dann philosophisch von den Neu-Platonikern vertreten worden ist. Man hatte die Leiden und Nöte des Daseins im tiefsten Herzensgrunde

empfunden; man wagte nicht mehr, die Schrecken und Sorgen des Daseins zu beschönigen oder gar abzuleugnen. Das Schuldbewußtsein, die Verzweiflung der Menschheit an sterbenden Idealen, aber zugleich auch die ewige Sehnsucht der Seele nach einem Reich absoluter, ungeteilter Wahrheit und Vollkommenheit, erbaute ein Reich jenseits dieser Welt, in die alle erträumten Güter der Sittlichkeit, Tugend und Erkenntnis gelegt wurden, die man hier so schmerzlich vermißte. Weil man die Welt selbst und die Wirklichkeit absolut setzte, blieb dem Denken gar kein anderer Ausweg. Wenn z.B. die Sünde, wie es das Dogma von der Erbsünde und vom radikal Bösen in der menschlichen Natur wollen, wirklich zum unveränderlichen Wesen des Menschen gehören; wenn Not, Leid und Finsternis sozusagen die Substanz dieser Welt bilden, die nur ihre Erscheinungsweisen ändern: dann bleibt nichts anderes übrig, als das Göttliche, das die tiefste Sehnsucht des Menschen begehrt, ein für allemal von der Welt zu trennen und in ein erträumtes Reich des Nicht- oder Über-Seins zu verlegen, das mit dieser Traumwelt der Wirklichkeit nichts mehr gemein hat. Es sind ja auch ähnliche Gedanken, welche einen Tertullian und seine Gesinnungsgenossen so gleichgültig gegen die Natur und Wirklichkeit machten. So glaubte man das Heiligste und Seligste des menschlichen Herzens gerettet zu haben.

Und wirklich bedeutet diese Weltanschauung dem Pantheismus gegenüber zunächst einen Fortschritt. Der Mensch wird doch nun nicht mehr auf die Unmittelbarkeit seiner Lage verwiesen und an die Zeit gekettet; ein Ewiges ist anerkannt, das alle Menschen verbindet. Aber auch diese Stufe kann nicht als letzte Lösung des religiösen Problems bezeichnet werden. Ich will zunächst davon schweigen, daß auch hier das sittliche Ideal verendlicht wird und so der Unendlichkeit des sittlichen Seins nicht gerecht werden kann. Aber hier wird fast der entgegengesetzte Fehler begangen, wie beim Pantheismus. Hatte der letztere das Böse geleugnet, so muß die Religion der Transscendenz es verdinglichen. Und diese Ver-Ewigung und Ver-Göttlichung ist noch weit gefährlicher. Dem allmächtigen Gott tritt der Teufel entgegen; die Sünde wird in der Erbsünde gleichsam zum Naturgesetz. So wird die Lage des Menschen, des eigentlichen Menschen, völlig hoffnungslos. „Was geht mich", könnte der arme Sünder sagen, der um der Erbsünde willen leiden muß, „jener Engel an, in den ich vielleicht nach meinem Tode durch die Gnade Gottes verwandelt werde? Ich und meine Brüder, die Menschen, wir sind, solange wir auf Erden wohnen, d.h. eben: solange wir noch Menschen sind, dem Leid und dem Teufel rettungslos ausgeliefert!" Gott ist dem Menschen wieder fremd geworden. Vergeblich schieben die Neuplatoniker in ihren Emanationssystemen ungezählte Zwischen-Wesen (den Nus, den Logos, die substantiierten Ideen usw.) zwischen Gott und den Menschen ein, um die

klaffende Gruft zwischen beiden zu überbrücken. Sie kehren so zur Vielgötterei zurück und erreichen ihr Ziel doch nicht: Gott und Mensch bleiben sich ewig fern.

Das Bedenkliche des ganzen Systems kommt an den Tag, wenn man sich fragt, was es denn heißt, wenn man dem Bösen und der Sünde Realität, Sein zuschreibt. Man leugnet wohl nicht, daß die höchste Wahrheit eben das Wesen Gottes ausmachen muß. Soll nun etwas, das keine Wahrheit in sich trägt, wie eben die Sünde und der Irrtum, dennoch als seiend bezeichnet werden? Dem gegenüber betont schon Parmenides, betonen Plato und Kant, daß nur die Wahrheit das Sein verbürgt.

Der Fehler liegt aber tiefer. Wir müssen uns daran erinnern, daß die Wirklichkeit nicht absolut ist, daß sie niemals der restlose Ausdruck des Seins ist, sondern nur eine Stufe auf dem Wege zum Sein. Wir müssen unterscheiden zwischen Dasein und Sein. Das Dasein ist wandelbar, endlich, vergänglich und relativ; das Sein ist ewig, wandellos, unendlich und absolut. Aber das Sein ist nie restlos gegeben, sondern immer nur aufgegeben, es ist das unendlichferne Ziel der Kultur, die Vollendung der Wissenschaft und der Sittlichkeit, und damit zugleich der restlose Ausdruck der Wahrheit und des Guten. Eben diesen seinen Charakter als Aufgabe, Endziel der Kultur, bezeichnen wir durch den Terminus der Idee.

Parmenides sagte: Sein und Denken sind identisch. Man muß den Satz nur richtig verstehen. Nicht das individuelle Vorstellen des einzelnen Subjektes ist gemeint, sondern die Begriffe und also das Denken der Wissenschaft. Die Vorstellungen von den Dingen und das Vorstellen der Individuen sind sehr verschieden, so verschieden wie jene Individuen selbst. Aber der Begriff von einem Ding ist und kann immer nur *einer* sein. Deswegen hat Plato seine Idee vornehmlich durch die Begriffe der Identität und Einheit charakterisiert. Deswegen definierte Kant den Begriff selbst als *Einheit* eines Mannigfaltigen. Er zeigte auch, daß die Begriffe des Verstandes es sind, welche die Naturgesetze begründen und enthalten. Der Begriff ist in erster Linie Gesetz, Gesetz des Seins. Eben deswegen ist er auch vom Individuum und seinem subjektiven Denken und Vorstellen unabhängig, er ist allgemein. Psychologisch ist es gewiß interessant, zu erfahren, wer zuerst den Begriff und das Gesetz des Kegelschnittes oder der Gravitation entdeckt hat; logisch hat dieser Begriff mit seinem Urheber und dessen Individualität nichts mehr zu tun.

So ist nun die Wirklichkeit immer nur der Inbegriff der Begriffe und Gesetze einer Zeit und einer bestimmten endlichen Kultur. Aber diese Begriffe und Gesetze sind nicht absolut, sie sind relativ, entsprungen aus dem Versuch, das absolute Sein zu ergreifen. Sie drücken immer nur einen endlichen Teil des unendlichen Seins aus; Dasein und Sein, Wirklichkeit und absolute Wahrheit würden sich erst in der Idee decken. Die

Wissenschaft und die Sittlichkeit, die theoretische und praktische Wirklichkeit einer Zeit sind immer nur Stufen auf dem Wege zur Idee. Das Auftauchen neuer Probleme zwingt zur Bildung neuer, reinerer, größerer Begriffe; und so erzeugt der Fortschritt der Erkenntnis stets neue, wahrere, größere Wirklichkeiten.

Der Begriff Gottes muß zur Idee Gottes erweitert werden. Gott ist das Ziel der Kultur und der Menschheit, die absolute Wahrheit und Sittlichkeit, das unendliche Sein im Gegensatz zu allem endlichen Dasein, die voll entfaltete Vernunft (praktische und theoretische). Aber die Idee ist nie gegeben, sondern immer Aufgabe und Ziel.

Die Idee Gottes ist die Idee der Menschheit. Auch hier noch kehren ja zunächst scheinbar die alten Schwierigkeiten und Bedenken wieder. Bleibt denn nicht auch hier Gott recht eigentlich transscendent und dem Menschen fern? Bin ich denn nicht auch von diesem Standpunkt aus ewig vom Paradies, von der Wahrheit und von Gott geschieden? Ich lebe in der Gegenwart, Gott in der Zukunft. Mag denn immer ein künftig Geschlecht glücklich und reich an Gütern des Geistes sein: ich bin gefesselt an diese Welt der Not und des Leides; ich muß entsagen, dulden und sündigen. Um solchen Zweifeln zu begegnen, müssen wir die Begriffe: Mensch und Zeit etwas genauer in's Auge fassen. Auch das Problem des Bösen muß alsdann nochmals erwogen werden.

Man denkt den Menschen als ein isoliertes Wesen, man substantialisiert und verdinglicht seine Seele. Aber das sittliche Selbst des Menschen liegt in der Idee der Menschheit. Im Anderen wird das Selbst geboren.*) Es ist kein Geschenk der Natur, das uns bei der Geburt fertig gegeben würde; es ist Aufgabe, nie fertig, nie abgeschlossen. Das sittliche Selbst entsteht und besteht in der sittlichen Handlung. Die sittliche Handlung aber erstreckt sich auf den Anderen, den Mitmenschen und kann ohne diesen gar nicht gedacht werden. So bin ich in meiner sittlichen Existenz auf die Menschheit angewiesen. Im Verkehr mit dem Menschen erwacht meine Seele zu Freud und Leid, Liebe und Haß; mein tiefstes Sehnen, meine heiligsten Wünsche verdanke ich der Menschheit und teile sie mit ihr. Die Flamme der Leidenschaft, die Kraft des Entsagens entzündet sich und wächst in der Wechselwirkung mit den Menschen. Ich erbaue mein Selbst, durch die Wahrheit, die ich zu erringen weiß und in der ich mich befestige; durch die guten Werke und Handlungen, durch die ich am Werden und Wachsen der Menschheit teil habe. Was ich von wahrhaftigem Sein gewinne, kann nimmermehr vergehen. So ist mein sittliches Selbst in der Menschheit geborgen. Man muß sich von dem Irrtum frei machen, der den Egoismus verschuldet, als ob das vergängliche Ich, das aus der Zeit geboren ist und mit der Zeit vergehen wird, der restlose

*) Vergl. zu folgendem: H. Cohen, Ethik des reinen Willens.

Ausdruck der Seele sei. Was ich der Welt von guten Werken und wahren Erkenntnissen schenke, das bin ich; in ihm bin ich unvergänglich wie die Menschheit selbst.

Ein Anrecht auf Glück hab' ich solange nicht, als noch irgend ein Mensch leidet, als die Idee noch nicht erfüllet ist. Die christliche Religion kennt den Gedanken eines stellvertretenden Leidens, einer Erlösung durch den Opfertod Christi. Sofern darin der Gedanke eines „Mittlers" enthalten ist, der meine Sünden auf sich nimmt und durch *seine* Tat *mir* Gnade erwies, muß man diese Anschauung ablehnen. Wir alle sollen uns wechselseitig erlösen: jeder, der an der Verwirklichung der Idee mitarbeitet, jeder der unter der Unvollkommenheit der Welt leidet und sie bekämpft, ist hier zum Erlöser berufen.

Uns steht keine substantielle, ewig feindliche Macht des Bösen, kein Wider-Gott entgegen. Das Böse und der Irrtum sind nur der Ausdruck des Problematischen, Unvollkommenen, der Endlichkeit und Relativität unserer Wirklichkeit. Wir leugnen nicht, wie der Pantheismus, die Gebrechen, Sorgen und Schäden der Zeit; aber wir wollen sie auch nicht verewigen nach dem Grundsatz: so war es immer, so muß es ewig bleiben. Nein, nur das Wahre und Gute ist seiend und ewig, hat Bestand über die Zeit hinaus. Das Böse ist Problem, und es hat kein Sein in sich. Kein Problem ist prinzipiell unlöslich; wer tapfer zugreift, vermindert den Irrtum und das Böse in der Welt. Auch der Begriff des Schicksals erhält hier seine Aufklärung: es ist das verdinglichte Problem. Der Zufall, d.h. die Unvernunft, die noch nicht durch vernünftige Begriffe zum Sein erlöst ist, ist das Schicksal. Aber es ist keine Macht, sondern nur ein Rätsel. Freilich, aus der Unendlichkeit des Seins folgt, daß das Böse und der Irrtum niemals restlos aus der Welt verschwinden werden; niemals: d.h. an keinem endlichen Zeitpunkt. Aber kein Übel, kein Irrtum, keine Sünde ist dadurch sanktioniert, keine zum Teufel vergöttlicht. Vielmehr ist die Vernunft und der Glaube an die Menschheit gerechtfertigt, die aller Unvernunft überlegen ist.

Und diese Betrachtungen werden ergänzt durch eine Untersuchung des Begriffes der Zeit. Es ist eines der größten Verdienste H. Cohens, gezeigt zu haben, welche Rolle der Begriff der Zukunft in der Ethik spielt. Die Idee wohnt in der Zukunft; aber die *Zukunft ist die Quelle der Gegenwart*. Die Zukunft ist realer, hat ein höheres Sein als die Wirklichkeit der Gegenwart. Wir denken uns immer die Gegenwart von der Vergangenheit her bestimmt. Aber das ist falsch: was heute Gegenwart ist, war gestern Zukunft. *Zuerst* ist die Zukunft: aus *ihr* wachsen Gegenwart und Vergangenheit. Ist doch auch die Vergangenheit tot, starr, unabänderlich — und aus ihr sollte das Leben stammen? Nein, in der Zukunft, in Gottes Schoß wird alles geboren. Wer daher die

Zukunft mit kräftigem Willen ergreift, wer ihr seine Seele anvertraut, der hat Anteil am Wesen und Werden Gottes, d.h. an der Idee der Menschheit. Der rettet sein sittliches Selbst vor der Macht der Zeit und geht ein, hier auf dieser Welt, hier in diesem Leben in das Reich der Ewigkeit. Der Dienst der Menschheit ist der wahre Gottesdienst. Gott ist Idee; er ist der Menschheit nicht fremd. Der Glaube an Gott ist der Glaube an den endlichen Sieg des Guten, der Glaube an die Zukunft des Menschengeschlechtes.

Religion und philosophischer Idealismus.

Von **Paul Kalweit.**

Das Verhältnis von Religion und Philosophie wird immer wieder die Denkarbeit beschäftigen. Eine definitive, für alle Zeit gültige Lösung des hier vorliegenden Problems wird man nicht erwarten dürfen. Jene Versuche, Religion und Philosophie möglichst von einander abzurücken, die noch vor nicht langer Zeit sich besonderer Beliebtheit erfreuten, befriedigen uns heute nicht mehr. Gewiß vertreten jene Versuche eine Wahrheit, die Wahrheit nämlich, daß die Größen der Religion sich nicht durch logische Operationen aus dem ableiten lassen, was nicht Religion ist, sie lehrten uns auf die Eigenart der Religion genauer achten und sie besser verstehen. Aber wenn nun eine völlige Gebietsabgrenzung zwischen Religion und Philosophie vorgenommen und gefordert wurde, daß beide sich in ihren Grenzen zu halten und auf fremdem Gebiet nichts zu suchen hätten, so lag darin eine falsche Anwendung einer richtigen Einsicht. Möglich war jene Grenzregulierung auch nur dadurch, daß beide — Religion und Philosophie — durch das erfolgreiche Vordringen der exakten Wissenschaften eine Zeit lang eingeschüchtert waren und daher glaubten, sich mit einem geringeren Gebietsumfange begnügen zu müssen. Aber es liegt nun einmal im Wesen der Religion wie der Philosophie, sich über das Ganze auszudehnen, die Gesamtwirklichkeit zu umspannen und nichts unergriffen zu lassen. Was nicht von ihnen bewältigt ist, kann zu einem gefährlichen Gegner werden, der ihre bisherige Leistung in Frage stellen kann. Früher oder später werden Religion und Philosophie sich auf ihr Wesen und ihren unverjährten Anspruch besinnen und einen Vorstoß über die ihnen zugewiesenen Grenzen unternehmen, um auch das bisher verschlossene Land zu erobern.

Darum muß es einmal auch zu einer Auseinandersetzung zwischen Religion und Philosophie kommen. Allerdings kann die Religion in den Zeiten ihres sieghaften Auftretens, wenn die Grundlagen einer alten Kultur

unzulänglich geworden sind, eine grandiose Gleichgültigkeit gegen die Philosophie an den Tag legen und sie behandeln, als wäre sie nicht vorhanden. Aber es kommt einmal die Zeit, da sich nicht mehr übersehen läßt, daß auch außerhalb der eigentümlich religiösen Sphäre gesicherte Wahrheit erarbeitet ist, die die Religion in ihrem ersten Vordringen sich nicht hat einverleiben können. Die Religion kann auch diese Wahrheit nicht einfach stehen lassen, sie muß versuchen, sie sich zu assimilieren, und so muß die Auseinandersetzung beginnen. Die Philosophie wiederum läßt es sich nicht auf die Dauer verbieten, irgend ein Gebiet von ihrer Arbeit auszuschließen, sie wird auch die Religion sich zum Objekt machen und sie auf ihren Wahrheitsgehalt hin prüfen.

Die Auseinandersetzung zwischen Religion und Philosophie kann nun von dem Bewußtsein eines unversöhnlichen Gegensatzes beherrscht oder von dem Gefühl irgendwelchen Zusammenhanges und der Möglichkeit irgend welchen Ausgleichs getragen sein. Keine Versöhnung gibt es zwischen Religion und materialistischer Philosophie, das bedarf keiner Erörterung, aber keine Versöhnung gibt es auch zwischen der Religion und jener Richtung der Philosophie, die man mit dem Namen des Empiriokritizismus zu bezeichnen pflegt. Den Vertretern dieser Richtung, die — beiläufig bemerkt — sich auch wieder von einander unterscheiden, z.B. Mach und Avenarius, gelten als Grundelemente der Wirklichkeit nicht materielle Atome, sondern Empfindungen. Es gibt nach ihnen keinen Unterschied zwischen psychischem und physischem Sein, die Empfindung ist beides, und etwas anderes als Empfindungen gibt es nicht. Die Ablehnung des Materialismus, die darin liegt, könnte eine Annäherung an die von der Religion vertretenen Überzeugungen zu sein scheinen. Aber das ist nun doch nicht der Fall. Denn auch nach dieser Anschauung bilden die eigentliche Wirklichkeit die Empfindungselemente, zusammenfassende Größen gibt es nicht. So ist z.B. das menschliche Ich ein verhältnismäßig konstanter Komplex von Empfindungen, der sich aber doch einmal auflöst und in seine Elemente zerfällt. Es gibt also hier nur Größen der Zusammensetzung, und für Gott ist demnach kein Raum. Man lasse sich nicht dadurch täuschen, daß ein Theologe wie Dr. Heim in seinem interessanten Buche: das Weltbild der Zukunft die Leistung von Avenarius sehr hoch stellt. Denn er hat aus dem Empiriokritizismus etwas ganz anderes gemacht, als er bei seinem Urheber ist.

Zwischen der Religion und dem philosophischen Idealismus hingegen scheint eine wurzelhafte Verwandtschaft zu bestehen. Der Idealismus behandelt den Geist als eine Wirklichkeit ursprünglicher nicht abgeleiteter Art, und er behandelt ihn irgendwie als eine kosmische, nicht bloß menschliche Größe. Diese Schätzung des Geistes aber scheint nicht so weit abzuliegen von der Überzeugung der Religion, die sich in dem Worte aus-

spricht: Gott ist Geist. Außerdem scheint den Idealismus mit der Religion zu verbinden eine ähnliche Wertung der Lebensgüter. Nicht sichtbare und materielle, sondern unsichtbare und geistige Güter werden von beiden als höchste Lebensziele vorgehalten. Aber alle Berührung verhindert nun doch nicht die Möglichkeit eines Auseinandergehens. Der philosophische Idealismus ist keineswegs eine einheitliche Erscheinung, er schließt verschiedene Richtungen in sich, die zu der Religion eine verschiedene Stellung einnehmen. In Bezug auf die Stellung zur Religion können wir 1. einen skeptisch-agnostischen, 2. einen kritisch-erkenntnistheoretischen, 3. einen immanent-humanistischen, 4. einen spekulativ-monistischen und 5. einen kosmisch-personalen Idealismus unterscheiden. Natürlich handelt es sich bei diesen Unterscheidungen nicht um absolute Verschiedenheiten. Die Fäden laufen nicht in sauberer Sonderung neben einander her, sondern verschlingen und kreuzen sich mannigfach, und in dem Gewebe des einen Idealismus lassen sich Fäden aufweisen, die auch in dem Gewebe der andern vorkommen. Ja oft mögen die Gewebe sich so ähnlich sein, daß es schwer zu entscheiden ist, ob sie der einen oder andern Kategorie zuzuweisen sind. Es gibt auch hier überall unmerkliche Übergänge.

Ehe wir jedoch die Stellung der verschiedenen Arten des philosophischen Idealismus zur Religion prüfen, wird es erforderlich sein, ein Bild von dem Wesen der Religion zu entwerfen. Dabei suchen wir nicht einen Allgemeinbegriff der Religion, der eine Abstraktion aus allen vorhandenen, auch den niedrigsten Religionen wäre, sondern wir wenden uns für die Gewinnung eines Bildes an die Religion, die für uns allein in Betracht kommen kann, an das Christentum. Selbstverständlich kann es sich dabei nur um einen Entwurf in großen Umrissen, nicht um eine Ausführung in allen Einzelheiten handeln.

Fraglos geht das Christentum von einer pessimistischen Schätzung der vorhandenen Welt aus. Die Welt liegt im Argen, und das Verderben reicht bis in das Innerste des Menschenwesens hinein. Es besteht keine Hoffnung, daß der Mensch aus eigenem Vermögen die Knechtung, in der er lebt, abwerfe. In diesen verzweiflungsvollen Zustand hat Gott aus unbegreiflichem Erbarmen eingegriffen. Das ist der Sinn der Sendung Jesu. Was Jesus in der Ausführung seines Werkes erlebt, das ist das Schicksal Gottes in der Welt. Aber dieses Schicksal bedeutet die Überwindung der Welt und die Erlösung aller, die im Glauben an den Heiland sich anschließen. Diese Welt ist nun dem Untergang geweiht, und Gott führt eine neue herauf, einen neuen Himmel und eine neue Erde, an der alle Erlösten teilhaben werden, auch die vor dem Anbruch des neuen Äon Entschlafenen.

Zu den Grundüberzeugungen des Christentums gehört demnach: die Anschauung von der tiefen Zerrüttung der gegenwärtigen Welt, die Er-

lösung durch Gottes Eingreifen und eine Eschatologie — das alles nicht als ein mühsam Erschlossenes —, sondern als gewaltige, wirksame Realität.

Wie verhält sich demgegenüber nun der philosophische Idealismus? Wir brauchen uns nicht lange mit dem skeptisch-agnostischen Standpunkt aufzuhalten, wie er etwa von Spencer vertreten wird. Religion ist da unmöglich. Wohl wird zugegeben, daß ein absolutes Wesen der Erscheinungswelt zu Grunde liegt, aber von seiner Art kann niemand etwas wissen, und so kann auch niemand zu ihm ein religiöses Verhältnis haben.

Für den kritisch-erkenntnistheoretischen Idealismus werden wir gut tun, uns ausschließlich an Kant zu halten, weil er bei ihm doch am ausgeprägtesten und reinsten vorliegt. Kants Kritik, namentlich seine Widerlegung der Gottesbeweise, wurde zunächst als eine schwere Erschütterung der religiösen Erkenntnis empfunden und wird zum Teil heute noch so empfunden. Denn wenn der theoretischen Vernunft alle Gotteserkenntnis abgesprochen wird, so scheint die Religion in bloß subjektive Stimmung sich auflösen zu müssen und alle Sicherheit einzubüßen. Dazu kam der Eindruck, daß Kant dem religiösen Problem gegenüber nie recht eine gewisse skeptische Stimmung losgeworden sei. Nirgend schien Kant unsicherere Schritte zu tun, als wenn er auf das religiöse Gebiet sich begab. Um der scheinbar unausweichlichen religiösen Skepsis entgehen zu können, glaubte man die Einschränkung der theoretischen Vernunft auf die Erscheinungswelt bestreiten zu müssen, und man glaubte die Vernunftkritik durch die Aufweisung schlimmer Widersprüche widerlegen zu können. Man machte darauf aufmerksam, daß Kant die Anwendung der Kategorien nur auf das in der Wahrnehmung Gegebene gestattet habe, daß er aber andrerseits selbst eine Welt der Dinge an sich als Grund der Erscheinungswelt angenommen habe, und damit habe er ja selbst von der Kategorie der Kausalität über das empirisch Vorliegende hinaus Gebrauch gemacht. Dann aber müsse es erlaubt sein, auch die andern Kategorien zur Anwendung zu bringen. Aber es ist nicht wahr, daß Kant einen so handgreiflichen Widerspruch sich hat zu schulden kommen lassen. Seine Meinung ist nämlich, daß wirkliche, bestimmte und klare Erkenntnis durch die Kategorien nur innerhalb der Erscheinungswelt hervorgebracht wird. Denn da gelingt es, alles auf genau bestimmte Verhältnisse zu bringen, alles einem gemeinschaftlichen Maße zu unterwerfen. Wenn z.B. die Kategorien der Kausalität oder Substantialität gebraucht werden, so heißt das, daß Ursache und Wirkung, Substanz und Akzidentien in einem genau angebbaren, zahlenmäßig feststellbarem Verhältnis zu einander stehen. Wird aber über das empirisch Gegebene hinausgegangen, so fehlt eben die Möglichkeit eines gemeinschaftlichen Maßes. Wenn wir z.B. sagen: Gott ist die Ursache der Welt, so haben wir damit gewiß etwas Richtiges gesagt, aber wir haben nichts im Sinne des Kausalgesetzes erkannt. Für Gott haben wir kein

Maß, Gott ist inkommensurabel. Kant hat hier durchaus recht. Man muß bedenken, daß er einen ganz bestimmten Begriff von theoretischer Erkenntnis hat; sie ist ihm so viel wie mathematisch-naturwissenschaftliche Erkenntnis. Da ist es ganz sicher, daß deren Maße für die Religion nicht passen.

Man tut Kant auch Unrecht, wenn man von gewissen Äußerungen und Stimmungen her, die sich bei ihm finden, glaubt behaupten zu dürfen, daß ihm das religiöse Problem eigentlich unbequem gewesen sei. Es ist ihm schließlich doch das höchste Anliegen gewesen. Immer wieder kommt er darauf zurück, und es bildet den Abschluß seines Philosophierens. Von besonderer Wichtigkeit ist hier seine Lehre von den Antinomieen. Überall verwickelt sich die Vernunft in Antinomieen, und die Vernunft kann nur mit sich selbst einstimmig gemacht werden, wenn die Erscheinungswelt nicht die einzige ist, wenn es noch eine andere, transszendente Welt gibt. Die Antinomieen decken die ganze Zwiespältigkeit und Unzulänglichkeit dieser Erscheinungswirklichkeit auf und zwingen so die Vernunft zu einer anderweitigen Wirklichkeit aufzusteigen. Dann aber findet Kants Philosophie ihren notwendigen Abschluß in den Überzeugungen der Religion von Gott, ewigem Leben und moralischer Welt.

Wenn nun aber Kant doch nicht dem religiösen Bewußtsein genug getan hat und nach dem Grunde dafür gefragt wird, so dürfte auf ein zweifaches zu verweisen sein. Die Religion erscheint bei Kant als eine abgeleitete Größe, die Moral ist jedenfalls die fundamentalere geistige Wirklichkeit. Damit büßt aber die Religion viel von ihrer wundervollen Selbstherrlichkeit ein, die ihr nun einmal unentbehrlich ist. Der Postulatentheorie haftet etwas Mühsames an, das zu der religiösen Freudigkeit nicht stimmen will. Weiter fehlt bei Kant der Erlösungsgedanke, ohne den die Religion immer unvollständig erfaßt wird. Denn erst die Erlösung vollzieht eine Einigung des Menschen mit Gott, weitet das menschliche Wesen aus und befreit es aus seiner Isolierung. Die bloße Moral isoliert letztlich, sie führt zu der Selbstgenugsamkeit des stoischen Weisen. Zwar strebt Kant über die Isolierung hinaus, indem er die Idee eines moralischen „gemeinen Wesens" aufstellt, das durch die Religion ermöglicht werden soll. Aber die Erlösung ist viel mehr als bloße Ermöglichung und Verwirklichung der Moral, worauf bei Kant jene Idee hinauskommt, sie ist Erhebung über Schuld und Schicksal durch die Einigung mit Gott. Die Fassung Kants bedeutet eine Reduzierung der Religion, die viel Wertvollstes ausscheidet.

Mit dem kritisch-erkenntnistheoretischen Idealismus verwandt ist der immanent-humanistische, als dessen Vertreter Natorp genannt sein mag. Auch bei Kant begegnet der Immanenzstandpunkt in der Religion. Das Wesentliche der Religion ist für Kant das Werden einer moralischen Welt. Aber

während in der einen Gedankenreihe im Interesse der Verwirklichung dieser moralischen Welt die Unsterblichkeit postuliert wird, wird in der andern, in der es sich um die Begründung und fortschreitende Vervollkommnung des moralischen, gemeinen Wesens handelt, darauf nicht reflektiert. Wir haben bereits hier Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Humanität. Allerdings wird bei Kant diese Anschauung ergänzt durch jene andere von der Unsterblichkeit der Seele und weiter durch die Idee Gottes. Natorp führt nun in seiner Schrift: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Humanität den reinen Immanenzstandpunkt konsequent durch. Es kommt ihm darauf an, den Einheitsgrund für Erkennen und Handeln wiederzufinden, der in der Menschheit liegen muß, nicht über noch unter ihr. Sein Interesse gilt der vollen harmonischen Menschenbildung, die in der Gemeinschaft und durch die Arbeit sich vollzieht, und deren Bestandteile die körperliche, wissenschaftliche, sittliche und künstlerische Kultur sind. Wenn Religion überhaupt ein Recht haben soll, so hat sie es zu erweisen durch ihre Leistung für die humane Bildung. Hat sie dafür eine Bedeutung? Zur Beantwortung dieser Frage wird eine Feststellung des Wesensgehaltes der Religion notwendig sein. Natorp knüpft dabei an Schleiermacher an und sieht in dem Gefühl die Grundlage der Religion. Das Gefühl ist nun im Gegensatz zu den objektivierenden, gestaltenden Betätigungen des menschlichen Geistes in wissenschaftlicher Erkenntnis, sittlichem Handeln, künstlerischem Bilden gestaltloses Wogen und Wallen. Ihm eignet damit Unendlichkeit. Die Religion will nun Gefühl des Unendlichen sein, aber geht man der Sache auf den Grund, so erkennt man, daß hier ein Mißverständnis vorliegt; es handelt sich nicht um ein Gefühl des Unendlichen, sondern eben um Unendlichkeit des Gefühls. Im Gefühl also haben wir nicht eine Beziehung auf ein Objekt, sondern auf das Subjekt. Damit ist alle Transszendenz aufgehoben. Religion ist nichts weiter als Unendlichkeit des Gefühls. Aber welche Bedeutung soll diese Art von Religion haben? Sie hat eine Bedeutung wegen der Spannung, in der wissenschaftliche Erkenntnis und Sittlichkeit, die Welt des Seins und des Sollens zu einander stehen. Daß das Sittliche die Macht über die Wirklichkeit sei, das vermag weder die wissenschaftliche Erkenntnis noch das sittliche Gesetz zu erweisen. Objektiv freilich auch nicht das Gefühl, wohl aber subjektiv als Glaube an die Erfüllbarkeit des Sittlichen. Es ist imstande diese Leistung zu vollbringen, weil es der Mutterschoß alles Bewußtseins überhaupt ist und so die Einheit gegenüber Differenzierungen darstellt. Die wissenschaftliche Erkenntnis kann dabei nicht die Unmöglichkeit jenes Glaubens nachweisen, weil ihr das letzte Gesetz des Seins unbekannt ist und für immer bei der Unendlichkeit des Seins unbekannt bleiben muß. Das Gefühl vermag, wenn nur der Transszendenzanspruch aufgegeben wird, eine besonders innige Gemeinschaft, die ja für die humane Bildung uner-

läßlich ist, herzustellen. An die Stelle der transszendenten Gottheit tritt dann die Menschheit, aber nicht als Summe der Individuen, sondern als Idee, doch nicht als bloße Idee, sondern als Idee in ihrer Wirksamkeit. Die Seele soll sich zur Seele des Alls, wohl nicht der Dinge aber des innern Universums, in dem alles Menschliche sich in Einheit und Gemeinschaft fügt, erweitern.

In anderer Weise vertritt Höffding in seiner Religionsphilosophie den reinen Immanenzstandpunkt. Er definiert Religion als Glaube an die Erhaltung des Wertes. Die Hervorbringung der mannigfachen Werte ist nicht Sache der Religion, aber Werte haben Schicksale, sie blühen und welken. Daß nun trotz allen Vergehens dennoch kein eigentlicher Wertverlust stattfinde, dieser Glaube ist die Religion, die damit das Leben aufrecht erhält.

Beide, Natorp wie Höffding, meinen selbst, daß viele ihre Umdeutung der Religion nicht für Religion halten werden. Das ist in der Tat der Fall. Ein kräftiges religiöses Bewußtsein wird an der Verabsolutierung der Menschheit, wie sie Natorp vornimmt, schweren Anstoß nehmen. Aber auch bereits ein religiös uninteressiertes Denken wird jene hohe Schätzung der Menschheit ablehnen. Denn es kann sich nicht verhehlen, daß die Menschheit so wenig ewig ist, wie die menschlichen Individuen; und wenn der Weltprozeß die Menschheit vernichtet, so zeigt sich das Unrecht jener Verabsolutierung. Ebensowenig wird ein kräftiges religiöses Bewußtsein sich mit dem Glauben an die Erhaltung des Wertes befreunden können, denn es hängt nicht an irgend welchen Werten überhaupt, sondern an dem einen bestimmten Wert: Gott. „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde." Es würde besser die Bezeichnung Religion für diese Umdeutungen vermieden. Daß auch in dem, was bisher Religion hieß, ein humanistisches Element steckt, womit Natorp seinen Sprachgebrauch rechtfertigt, und daß es auch in den bisher aufgetretenen Religionen sich um Erhaltung des Wertes handelt, worauf Höffding hinweist, ist doch nicht ausreichend, die Verwendung des Ausdrucks Religion zu begründen.

Eine ganz andere Denkweise tritt uns in dem spekulativ-monistischen Idealismus entgegen. Hier ist nicht der Mensch oder die Menschheit das Maß aller Dinge, Ausgang und Ziel, sondern der absolute Geist. Der spekulativ-monistische Idealismus stellt sich uns in zwei verschiedenen Ausprägungen dar; die eine von Hegel vertreten, ist optimistischer Pantheismus, die andere, von Eduard von Hartmann und seinem Anhänger Arthur Drews vertreten, pessimistischer.

Für Hegel ist das Wesen des absoluten Geistes logisches Sein, alles Geschehen seinem innersten Gehalt nach logischer Prozeß. Daraus folgt die Vernünftigkeit alles Wirklichen. Zwar braucht der jeweilig erreichte Stand der Weltentwicklung nicht absolut vollkommen zu sein, da in der Zeit nur

eine allmähliche Verwirklichung des in der absoluten Idee Enthaltenen vor sich gehen kann, aber jede Stelle entspricht genau der Forderung der Vernunft. Eine Fehlbildung ist gänzlich unmöglich. Was so aussieht, wird sich durch den Fortgang des Prozesses als notwendig und vernünftig erweisen. Ein grenzenloser Optimismus beherrscht darum dieses System. Es gibt keine wirklichen Widerstände, sondern allein notwendige Durchgangspunkte der Entwicklung, die nur für den Augenblick etwa wie Widerstände sich ausnehmen; es gibt kein Böses, sondern nur noch nicht voll entwickeltes Gutes. Alle Hemmungen, die sich finden mögen, sind nichts als von der Allmacht des Prozesses selbst gesetzte Widerhalte, um daran sich selbst emporzuarbeiten. Die Religion kann in diesem System nichts anderes sein, als die Hingabe an den Prozeß als eine eigene Angelegenheit. Hegel drückt das auch so aus: die Religion ist die Erkenntnis des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist, d.h. der Mensch sieht im religiösen Bewußtsein ein, daß er mit dem absoluten Geiste gleichen Wesens ist, daß er darum in all seiner Betätigung und in all seinem Schicksal unmittelbar von dem absoluten Geiste getragen wird und darum sein Ziel nicht verfehlen kann. Es ist nicht zu leugnen, daß mit dieser Anschauung eine der Religion verwandte Stimmung sich verbinden kann. Das Hochgefühl, von einem allmächtigen Weltgeschehen durchwaltet und über alle Hemmungen des Augenblicks sicher hinausgehoben zu sein, kann dem religiösen Vertrauen zum Verwechseln ähnlich sehen. Und doch ist es etwas anderes. Denn wird einmal das Weltgeschehen als logischer Prozeß erkannt, so muß alle starke Spannung, alle energische Anstrengung des Willens aufhören. Es geschieht ja alles von selbst, ohne die Mitarbeit der Individuen, und es ist ja alles in gutem Stande. Ein leidenschaftliches Verwerfen des augenblicklichen Zustandes muß als Verirrung erscheinen. Eine Erlösung ist hier nicht von Nöten, denn es ist ja in jedem Momente alles bereits vollbracht. Die optimistische Stimmung muß schließlich zur Auflösung der Religion führen.

Zweifellos steht der pessimistische Pantheismus gewissen religiösen Grundüberzeugungen viel näher, ja nach der eigenen Meinung seiner Vertreter bringt er die religiöse Wahrheit erst auf ihren adäquaten Ausdruck. In dem religions-philosophischen Werk von Arthur Drews: Religion als Selbstbewußtsein Gottes hat diese Anschauung eine klare Aussprache gefunden. Ohne Frage finden sich hier wirklich tiefe religiöse Einsichten. An dieser Anerkennung soll man sich nicht hindern lassen durch die zuweilen eingestreuten überflüssigen Bemerkungen über Pfaffen und fette Pfründen. Man wird das Werk, das allerdings weniger breit hätte sein können, nicht ohne mannigfache Belehrung aus der Hand legen. Drews hat eine tiefe Empfindung für Weltleid und Menschensünde. Leid und Sünde sind die sichersten und allgemeinsten Tatsachen. Darum lebt in

jedem Menschen der Erlösungswille, und die Befriedigung dieses Erlösungswillens ist die Religion. Aber wie ist die Erlösung möglich? Offenbar nur dann, wenn das den Sinnen sich darstellende Sein nicht die letzte, fundamentale Wirklichkeit ist, wenn es eine Erhebung zu einem andern Sein gibt, dem die sinnliche Welt unterworfen ist, und offenbar nur dann, wenn das sinnliche, egoistische Ich überwunden und dafür ein anderes Selbst von Menschen gewonnen werden kann. Die Realität dieser Bedingungen, des übersinnlichen Seins und des wahren Selbst, läßt sich durch rein theoretische Überlegungen nicht weiter erhärten, sondern nur durch eine Tat der Freiheit erweisen, indem der Mensch das religiöse Verhältnis vollzieht. Die Aufgabe der Religionsphilosophie kann darum nicht sein, die Herstellung des religiösen Verhältnisses zu ermöglichen, sondern das vorausgesetzte religiöse Verhältnis seinem Gehalt nach darzulegen; mit andern Worten: sie hat die Frage zu beantworten: Wie muß das religiöse Verhältnis gedacht werden, um dem Erlösungswillen ohne Widerspruch mit sich selbst die erstrebte Befriedigung zu verschaffen? Die Erlösung kann nur dann wahrhaft sein, wenn es zu einer völligen Einigung von Gott und Mensch kommt, das heißt aber: Gott und Mensch müssen dem Wesen nach identisch sein. Indem der Mensch sich zu seinem wahren Selbst erhebt, erhebt er sich zu Gott und umgekehrt. Eine volle Einigung zwischen Gott und Mensch ist aber nur möglich, wenn der absolute Geist unpersönlich und unbewußt ist. Persönlichkeit und Bewußtsein lassen es zu keiner vollen Einigung kommen, sie wirken trennend, da sie einen Sonderkreis darstellen, der gegen anderes abgeschlossen ist. Erst diese Fassung Gottes als unbewußten und unpersönlichen absoluten Geistes ermöglicht nach Drews die Lösung sonst unlösbarer Probleme. Nun erst lassen sich Heteronomie und Autonomie wahrhaft vereinen, denn der Wille Gottes, auf den es in der Religion ankommt, ist nun des Menschen eigener Wille, den die Sittlichkeit fordert. Nun erst wird die Erlösung sicher über allen Eudämonismus hinausgehoben, da sie Rückkehr in das Unbewußte bedeutet, da sie demnach etwas rein Negatives ist, während alle positive Seligkeit den eudämonistischen Einschlag nicht los wird. Erst diese negative Erlösung ist auch definitiver Natur, da alle positive Seligkeit durch die Dauer notwendig an Intensität allmählich verlieren und schließlich in Unseligkeit umschlagen müßte. Nun erst gelingt auch eine Theodicee. Weltleid und Menschensünde sind für einen persönlichen, bewußten Gott eine furchtbare, nicht zum Schweigen zu bringende Anklage, nicht aber für einen unbewußten, unpersönlichen Gott. Denn bei ihm geschah eben die Schöpfung des Alls ohne Grund und ohne Absicht, sie war ein unglücklicher Zufall, und Gott selbst trägt nun mit an dem Leid und der Sünde der Welt. Das Ziel der Weltentwicklung ist die Aufhebung der Welt, die Herstellung des Anfangszustandes, die Erlösung Gottes. Auch das ist nach Drews wichtig,

daß Gott ebenso des Menschen zu seiner Erlösung bedarf, wie der Mensch Gottes zu der seinen. Denn erst dann ist die Religion über das subjektiv Menschliche wahrhaft hinausgehoben, wenn sie auch eine Notwendigkeit für Gott ist. Hier wird nun auch die These deutlich, die der Titel von Drews Werk enthält: Religion als Selbstbewußtsein Gottes. Die Entstehung von Bewußtsein ist notwendig, um das ganze Unheil der Weltschöpfung zu erfassen und an der Aufhebung der Welt zu arbeiten. Von hier aus sind die Sätze zu verstehen, die Drews schreibt: „Nur indem Gott sich selbst zum Menschen einschränkt, kommt überhaupt ein Bewußtsein zu stande, und nur indem dies menschliche Bewußtsein sich zum Bewußtsein des wahren menschlichen Selbst im Gegensatz zum sündigen Ich vertieft, kommt Gott zum Bewußtsein seiner selbst. Gott muß Mensch werden, um seiner selbst bewußt zu werden, und der Mensch muß seiner selbst bewußt werden, um Gott zu werden. Gott begibt sich in die Fesseln der Natur um des Menschen willen, und der Mensch ringt sich aus der Natur empor um Gottes willen. Ist nämlich die menschliche Freiheit nur auf Grund des göttlichen Bewußtseins möglich, das göttliche Bewußtsein wiederum nur im Menschen möglich, muß der Mensch erst Gott zum Bewußtsein verhelfen, damit Gott ihm zur Freiheit verhilft, so ist die Religion auch eine Angelegenheit Gottes. Nicht bloß der Mensch ringt sich im religiösen Verhältnis von den Fesseln der Naturbedingtheit los, sondern Gott selbst, indem er die seinem Wesen unangemessene Form des Daseins in diejenige des Bewußtseins umwandelt und dieses Bewußtsein dazu benutzt, die Freiheit vom Dasein zu erlangen."

Nicht nur vom christlich-religiösen Standpunkt her, sondern auch aus allgemeinen Erwägungen lassen sich Einwendungen gegen die von Drews vertretene Anschauung erheben. Zuerst wird sich die Schwierigkeit aufdrängen, Geist und Bewußtsein zu scheiden, ein unbewußter Geist erscheint vielen als ein hölzernes Eisen. Aber Drews könnte da seinerseits einwenden, daß er mit dem Worte Bewußtsein einen ganz bestimmten Begriff verbinde, nämlich die Zurückbiegung alles geistigen Vorgehens auf ein punktuelles Subjekt, auf dessen Lust und Unlust, die Reflexion; und er könnte darauf hinweisen, daß gerade in den höchsten Momenten geistigen Schaffens der Zustand auch des menschlichen Geistes sich dem der Unbewußtheit wenigstens annähere. Schwerer wiegt, daß Drews das Bewußtsein an vielen Stellen seines Werkes nicht genug herabsetzen kann und ihm dann doch eine so ungeheure Leistung wie die Erlösung Gottes zuweist, denn ohne Entstehung von Bewußtsein ist ja nach Drews die Erlösung unmöglich. Es ist das eine ähnlich überraschende Wendung wie in der Philosophie Schopenhauers, wo der Intellekt zunächst nichts als ein unselbständiges Werkzeug des Willens ist und dann auf einmal das Vermögen beigelegt bekommt, den Willen zur Ruhe zu setzen. Weiter wird bei einer

streng monistischen Fassung, wonach Gott und Welt sich wie Wesen und Erscheinung zu einander verhalten, es nie einleuchtend zu machen sein, wie zur Welt gehörige Wesen ihre Vereinigung mit Gott erst zu suchen haben. Die Vereinigung muß ja doch von Anfang an fertig sein.

Aber sehen wir von diesen Einwendungen mehr formal-logischer Natur ab. Das christlich-religiöse Bewußtsein wird nicht anerkennen können, daß es durch die von Drews vorgetragene Überzeugung überboten sei. Wohl kennt auch das Christentum den Gedanken der Wesensidentität von Gott und Mensch: wir sind seines Geschlechts; aber es überspannt ihn nicht, es wahrt unbedingt den Abstand: Gott ist kein Mensch. Das ist eine ungeheure Antinomie, gewiß — aber ohne diese Antinomie gäbe es keine Religion. In der Erlösung vertreten der pessimistische Pantheismus und das Christentum genau entgegengesetzte Ziele, dort ein Verflachen des Lebens, hier höchste Steigerung des Lebens. Jede theoretische Überlegung ist an dieser Stelle überflüssig. Hier kämpfen nicht Gedanken miteinander, sondern Wirklichkeiten. Es kommt darauf an, was mehr gilt: Leben oder nicht Leben. Dem, der das Leben — nicht nach seiner natürlichen Bestimmtheit, sondern seinem idealen Gehalt nach — als das Höchste schätzen muß, wird die Sehnsucht nach dem Erlöschen des Lebens, nach dem Nirwana, als etwas Müdes, Schlaffes erscheinen, und umgekehrt, der am Leben leidet, wird das Verlangen nach Leben gemeine Lebensgier schelten. Beweise und Widerlegungen führen hier nicht weiter und können keine Verständigung hervorbringen. Es verschlägt hier kein anderer Beweis als der des Geistes und der Kraft, ob das Leben den Tod oder der Tod das Leben zu überwinden vermag.

Wenden wir uns nun dem kosmisch-personalen Idealismus zu. Als Vertreter seien Rudolf Eucken und Karl Heim genannt. Der Grundbegriff, von dem Eucken ausgeht, ist das Leben. Das Leben ist das nächste, das wir kennen, ohne Leben wäre für uns überhaupt nichts. Nun gibt es aber zwei Arten des Lebens, das natürliche und das geistige Leben. Das natürliche Leben ist ein kleiner Sonderkreis, eingebettet in das Gewebe des Alls, es bezieht alles auf sein Wohl oder Wehe und kennt keine andere Schätzung als die nach dem Angenehmen und Nützlichen. In dem geistigen Leben dagegen wird eine Befreiung von dem Interesse des kleinen Sonderkreises vollzogen, das Geistesleben fragt nicht nach dem Angenehmen und Nützlichen, sondern nach dem Wahren und Guten, und es geht diesen Zielen nach, unbekümmert darum, was dabei für das natürliche Leben herauskommt; das natürliche Leben kann sogar verneint werden, wenn die Ziele des geistigen Lebens nicht anders aufrecht zu erhalten sind. In eindringender Untersuchung zeigt nun Eucken, daß das geistige Leben weder als ein Nebenerfolg eines materiellen Geschehens, wie der Naturalismus behauptet, noch als logischer Prozeß, wie der Intellektualis-

mus will, gefaßt werden kann, sondern als eine selbständige Wirklichkeit personaler Art verstanden werden muß. Denn das geistige Leben umspannt die Wirklichkeit, das All, und bringt eigene Forderungen an die Welt der Dinge heran und gestaltet sie nach seinen Maßen, was unmöglich wäre, wenn es nichts weiter wäre als eine Funktion materieller Punkte; dann wäre es an diese Punkte gebunden und könnte nicht über sie hinausreichen. Und vom geistigen Leben sind unabtrennbar Entscheidungen ethischer Art. Es gibt kein wahrhaft geistiges Leben, das mit der Selbstverständlichkeit eines mechanischen oder logischen Prozesses entstände und sich erhielte, geistiges Leben muß gewollt werden, an Freiheit gewollt werden, oder es ist überhaupt nicht. Damit ist die personale Art dieses Lebens erwiesen. Zugleich trägt es einen Weltcharakter an sich. Wir sahen bereits, daß es nicht auf einen Sonderpunkt gerichtet ist, daß es vielmehr die Wirklichkeit zu umspannen und in sich hineinzuziehen trachtet, es kann auch nicht, wie wir ebenfalls bereits sahen, aus den bloßen Beziehungen der Weltelemente als deren Funktion nachträglich hervorgehen. So gehört es dem Grundbestande der Wirklichkeit an, so gibt es ein kosmisch-personales Geistesleben.

Wie kommt es nun zur Religion? Dadurch, daß der Mensch wohl auf das Geistesleben hin angelegt ist, aber zunächst von dem natürlichen Leben eingenommen wird. Indem nun die geistigen Forderungen in seinem Leben auftreten, wird er dazu aufgerufen, sich für sie zu entscheiden. Diese Entscheidung ist nicht das Ergebnis abstraktlogischer Erwägung, sondern eine Tat der Freiheit. In dieser Tat aber ist eine bestimmte Überzeugung enthalten, nämlich die Überzeugung, daß in der Entscheidung für das geistige Leben eine Einigung mit dem Grundbestande der Wirklichkeit erfolgt. Wäre das geistige Leben nur eine Erscheinung des menschlichen Kreises, so wäre es verloren. Nur dann kann der Mensch es in seinem Kreise aufrecht zu erhalten streben, wenn er gewiß ist, daß das geistige Leben im letzten Grunde unabhängig von der Unzulänglichkeit seines Vermögens ist. So wächst der Begriff des geistigen Lebens zu dem Begriff der Gottheit. Es entsteht hier eine Religion universaler Art, wie Eucken sich ausdrückt, eine Religion, die alle geistige Arbeit in der Welt begleitet und den Menschen zu einem freudigen Schaffen befähigt. Aber nun entsteht eine schwere Verwicklung. Die Weltarbeit nimmt keinen ungehemmten Fortgang, wie es doch scheint sein zu müssen, wenn die geistige Arbeit von der Gottheit getragen wird. Das Weltgeschehen behandelt die Zwecke des Geisteslebens mit vollendeter Gleichgültigkeit, vernichtet wahllos Edles und Gemeines oder fördert gar Schlimmes, während es Wertvolles dem Untergange preisgibt. Auch im Innern des Menschen will es nicht gelingen, eine sichere Herrschaft des geistigen Lebens aufzurichten. Die natürlichen, selbstsüchtigen Triebe reißen die Herrschaft an sich, zwingen

die geistige Arbeit, ihnen zu dienen und bringen so eine schlimme Verkehrung hervor. Gäbe es nichts als die geistige Leistung in wissenschaftlicher, sittlicher und künstlerischer Kultur, so wäre hier nur ein großer Mißerfolg zu konstatieren, denn alle Leistung bleibt unvollkommen, bruchstückartig und zufällig. Aber nun eröffnet sich ein Reich tieferer Innerlichkeit jenseit der bloßen Leistung in der Ausbildung eines direkten Verhältnisses zum absoluten Geistesleben. Hier entsteht ein Leben wahrhaft persönlicher Art, das höchsten geistigen Wert besitzt, auch wenn ihm die Leistung nach außen versagt bleibt. Hier entstehen Größen, die wir mit den Worten: Persönlichkeit, Charakter, Gesinnung, Liebe bezeichnen. Diese Größen sind nur echter Art, wenn sie in der Beziehung auf Gott entstehen, sonst sind sie nur subjektive Stimmung und eine Aufbauschung des kleinen Ich. So wird der Mensch durch Gott im innersten Kern seines Wesens über die Weltverwicklung und die Verwicklung seines eigenen Lebens, über Schicksal und Sünde hinausgehoben und erhält an dem Wesen Gottes Teil. Damit ist ihm auch die Gewißheit gegeben, daß er nicht ganz der Vergänglichkeit preisgegeben ist, daß er für eine ewige Welt gerettet ist. Eucken nennt die Religion, deren Inhalt das direkte Verhältnis des Menschen zu Gott jenseit aller Weltarbeit ist, charakteristische Religion, weil sie es eben mit der Ausbildung eines spezifisch-religiösen Lebens zu tun hat im Gegensatz zu der universalen Religion, die mehr als religiöse Stimmung die Weltarbeit begleitet. Universale und charakteristische Religion sind dann übrigens, wie auch Eucken selbst in der zweiten Auflage seines Wahrheitsgehalts der Religion hervorhebt, besser als die zwei Seiten oder Bewegungsrichtungen in der Religion anzusehen, die auf einander angewiesen sind und sich gegenseitig ergänzen. Angedeutet sei noch, daß die charakteristische Religion nach Eucken eine innige Beziehung zur Geschichte hat. Sie entsteht nur nach schweren Erfahrungen der Menschheit, und die großen religiösen Persönlichkeiten, diese Gesandten Gottes, die dann auftreten, sind Wegbahner im Unsichtbaren.

Die innige Verwandtschaft der Gedankengänge Euckens mit den Grundüberzeugungen der christlichen Religion ist nicht zu bestreiten. Hier wie dort die Überzeugung von der schweren Verwicklung des Weltlebens, von der Notwendigkeit und Gewißheit der Erlösung durch Gott, von der Rettung des Menschen für die Ewigkeit.

Mit Eucken trifft Heim vielfach zusammen, wenn auch sein Weg ein andrer ist. Heim geht von der Tatsache aus, daß alle Wirklichkeit innerhalb des Bewußtseins liegt, wir können eine andere Wirklichkeit auch nicht einmal denken, denn indem wir sie zu denken versuchen, liegt sie bereits innnerhalb des Bewußtseins. So ist das Bewußtsein nicht eine abgeleitete, sondern die aller fundamentalste Größe. Diese Bewußtseinswirklichkeit trägt nun absoluten Verhältnischarakter in sich. Grenzen wir irgend einen

Wirklichkeitskomplex, z.B. einen Baum ab, so zerlegt er sich in lauter Verhältnisglieder, in Wurzel, Stamm, Zweige, Blätter, Blüten usw. Auch das kleinste Glied, das wir erhalten möchten, etwa die Zelle, entfaltet sich wieder in lauter Verhältnisse. Nirgend treffen wir auf letzte einfache unzerlegbare Elemente. Umgekehrt geht auch der Baum als Verhältnisglied in seine Umgebung ein, und diese wieder in die weitere Umgebung usf. Alle Grenzen sind demnach verschiebbar. Gleichwohl ist jeder bestimmte Bewußtseinsinhalt umgrenzt, und wir müssen in jedem Augenblick Grenzen ziehen. Worauf beruht dieses Grenzenziehen? Zuletzt nicht auf rein theoretischen, d.h. abstrakt logischen Überlegungen, sondern auf Entscheidungen. Die reine Theorie bietet immer nur eine Auswahl von Möglichkeiten dar, die, rein logisch beurteilt, absolut gleichberechtigt sind. Wirklichkeit kommt dann immer nur durch eine Entscheidung für eine dieser Möglichkeiten zustande. Am besten läßt sich Heims Meinung an den Richtungsunterschieden verdeutlichen. Jede Richtung im Raum kann rechts oder links, vorn oder hinten sein. Welche es wirklich ist, das hängt von meiner Entscheidung ab, ob ich mich so oder so hinstelle. Ist es aber so, ist alle Wirklichkeit einerseits Bewußtseinsinhalt, kommt sie andrerseits nur durch Entscheidung zustande, so liegt alle Wirklichkeit innerhalb eines Ich. Denn was wir Ich nennen, ist nicht ein immaterielles Atom, sondern eben Bewußtsein mit bestimmtem, durch Entscheidungen umgrenzten Inhalt. Damit konstituiert sich die Wirklichkeit aus zahllosen, sich gegenseitig schneidenden, umspannenden und eingliedernden Ichkreisen. Es ist nicht so, wie Heim auf Grund eines Mißverständnisses des von ihm gebrauchten Ausdrucks Ichmythos vorgeworfen worden ist, daß er das Ich eliminiert, im Gegenteil er erweitert gerade seine Geltung. Das Kleinste wie das Größte konstituiert sich nur als Inhalt eines Ich. Es gibt demnach untermenschliche und übermenschliche Ich, es gibt ein Ich, das die ganze Welt umspannt. Alle Wirklichkeit trägt so personalen Charakter an sich, und so können wir bei Heim wie bei Eucken von einem kosmisch-personalen Idealismus reden.

Was nun die Religion angeht, so ist hier keine Frage, ob Gott existiert. Das ist selbstverständlich. Sondern die Grundfrage lautet hier, *was* Gott ist, und das heißt, was sein Wille ist, welche Entscheidung er getroffen hat und welche Wirklichkeit er heraufführen wird. In jeder Religion kommt es also auf Verwirklichung von Willensinhalten an. Dabei unterscheidet sich die Religion in formeller Hinsicht durchaus nicht von sonstigen Inhaltsverwirklichungen, sondern allein durch den immensen Umfang, da es bei ihr um das Schicksal der ganzen Welt sich handelt. Wie geht es nun bei Willenshandlungen zu? Offenbar so, daß ein Bild des Zustandes, der erreicht werden soll, entworfen und die erforderlichen Mittel festgestellt werden. So geschieht es nun auch bei der Religion. In einer

grandiosen Antecipation wird der Zustand, der erreicht werden soll, vorweggenommen, d.h. jede Religion hat eine Eschatologie, und zugleich werden die Wege festgelegt, die dahin führen, d.h. jede Religion hat eine Heilsordnung. Welches nun aber die Eschatologie und welches die Heilsordnung ist, das läßt sich nicht durch theoretische Überlegungen sicher stellen, sondern allein durch Entscheidung für die bestimmten Inhalte. Der Christ sagt: ich entscheide mich für Jesus, der Buddhist: ich entscheide mich für Nirwana. Wer recht hat, darüber können nicht Theorien etwas ausmachen, sondern allein die Wirklichkeit selbst.

Die Christlichkeit dieser Gedankengänge läßt sich nicht verkennen. Mit Energie ist die Eschatologie hingestellt und alles vom Willen Gottes abhängig gemacht. Was dem Willen Gottes nicht entspricht, – und das ist eine Welt – das ist Sünde und ist dem Untergange geweiht. Diese Welt liegt im Argen, und es gilt, aus dieser Welt herauszukommen und in die vom Willen Gottes beherrschte Welt zu gelangen. Ein Bedenken könnte sein, daß Alles zu sehr auf die Entscheidung des Menschen gestellt sei und dabei die Erlösung nicht zu ihrem Recht komme. Aber das ist doch nur scheinbar so. Denn selbstverständlich kann der Mensch seine Entscheidung nur treffen, weil Gott sich so und nicht anders entschieden hat, und auch die Entscheidung des Menschen ist in die Entscheidung Gottes mit aufgenommen.

Die gegebene Übersicht hat gezeigt, daß Religion und philosophischer Idealismus in sehr verschiedenem Verhältnis zu einander stehen können, je nach der Art des Idealismus. Dennoch werden sich einige allgemeine Forderungen aufstellen lassen, die auf Geltung Anspruch machen dürfen. Die Philosophie ist zunächst theoretisches Verhalten. Als solches konstruiert sie nicht Wirklichkeit, sondern setzt sie voraus. Auch die Religion ist ein Stück Wirklichkeit, wie schließlich immer das Urteil über ihren Realitätsgehalt ausfallen mag, und die Philosophie muß daher die Religion voraussetzen, sie kann sie nicht konstruieren. Den Glauben an die Fähigkeit der Spekulation, aus allgemeinen Begriffen auf formal logischem Wege alle Wirklichkeit abzuleiten und so auch die Religion zu deduzieren, haben wir wohl für immer verloren. Gäbe es keine Religion in der Wirklichkeit des Menschenlebens, so würde keine noch so feine Spekulation darauf kommen. In diesem Sinne ist die Religion primär, sie geht der Philosophie voran, wie überhaupt die Wirklichkeit ihrer philosophischen Begreifung vorangeht.

Eine umfassende Philosophie darf auch an der Religion als einem Stück Wirklichkeit nicht vorübergehen, sie muß sie zum Objekt und zum Problem machen. Es wäre ihrer nicht würdig, vor aller Untersuchung ein Urteil zu fällen und die Religion abzulehnen. Wenn sie eine Antwort auf die Frage nach der fundamentalen Wirklichkeit sucht, so darf sie die Antwort nicht aus einer Teilwirklichkeit allein, etwa aus der – dazu noch

materialistisch interpretierten — Natur zu gewinnen suchen, sondern sie muß alle ihr zugängliche Wirklichkeit berücksichtigen.

Die Philosophie hat es aber schließlich nicht allein mit dem zu tun, was ist oder geworden ist. Darauf beschränkt sind die exakten Wissenschaften, die nomothetische Naturwissenschaft, die nach den vorhandenen Gesetzen, die idiographische Geschichtswissenschaft, die nach den abgeschlossenen individuellen Bildungen fragt. Beide, Natur- und Geschichtswissenschaft, sehen dabei in dem, was noch kommen mag, nichts als eine geradlinige Fortsetzung des Vorhandenen, sie betrachten die Welt als fertig, es kann nichts eigentlich Neues geschehen. Aber das ist trotz aller Autorität, die man diesen Wissenschaften und ihrer großen und ernsten Arbeit zuerkennen mag, doch nur ein Vorurteil. Die Philosophie soll sich der Frage offen halten, ob es nicht Neues geben kann, und sie soll, wenn es ihr gegeben ist, dem aufstrebenden Neuen mit dem Gedanken die Wege ebnen. So tut es z.B. die Philosophie Eucken's, die nicht müde wird, die Wahrheit zu betonen, daß wir nicht in einer fertigen Welt leben, daß darum das Vorhandene und Gewesene nie und nimmer das Kommende unbedingt determinieren. Ebenso vertritt Heim energisch den Gedanken, daß die Welt kein geschlossenes System ist. Wäre sie es, dann könnte freilich alles Vorgehen nur eine verschiedene Kombination ein für alle Mal vorhandener Elemente sein. Aber wir haben keinen Grund zu der Annahme, daß die Welt ein geschlossenes System sei.

An dieser Stelle treffen Religion und Philosophie zusammen. Die Religion denkt nicht daran, den vorhandenen Weltzustand zu verewigen, diese Welt ist ihr etwas, das vergeht, und Gott schafft einen neuen Himmel und eine neue Erde. Eine starke, wirkungsmächtige Religion wird auch der Philosophie Mut machen, den, vom Standpunkt der exakten Wissenschaften aus angesehen, allerdings überkühnen Gedanken einer neuen Wirklichkeit zu vertreten. Überhaupt wird die Religion imstande sein, Tiefen aufzuschließen, die sonst dem Gedanken verborgen blieben.

Aber auch die Philosophie kann der Religion wertvolle Dienste leisten. Sie wird zur größeren Aufhellung der religiösen Gedankenwelt, zur schärferen Herausarbeitung des Wesentlichen mitwirken, indem sie die Religion mit aller anderen gesicherten Wahrheitserkenntnis und bedeutsamen Wirklichkeit in Verbindung bringt. Eine Isolierung gegen das übrige Geistesleben, eine stolze Ablehnung aller Diskussion, wäre der Religion selbst nicht gut; sie wäre in Gefahr, eng und unkräftig zu werden.

Gewiß wird es nicht immer schnelle und glückliche Lösungen aller hier obwaltenden Probleme, nicht immer leichte Verständigungen geben, gewiß kann es auch einmal zu schweren Zerwürfnissen kommen, denn beide — Religion und Philosophie — werden von irrenden Menschen vertreten.

Aber auch die zeitweilige Verfeindung muß ſchließlich der tiefern Verſöhnung und der beſſer erkannten Wahrheit dienen.

Zarathuſtra-Sprüche.

Von **Otto Braun**.

Selten iſt einem Denker in der öffentlichen Meinung ſo unrecht getan worden, wie dem unglücklichen Dichter-Philoſophen Friedrich Nietzſche. Man hielt ſich bei einem Urteil über ihn nur zu oft und zu lange an die lächerliche Poſe ſeiner geiſtloſen Nachtreter und Nachbeter, von denen Schillers Wort gilt:

„Wie er räuſpert und wie er ſpuckt,
Das habt ihr ihm glücklich abgeguckt."

Er ſelbſt, der große Einſame, wäre an dieſen „Freunden" zu Grunde gegangen, denn ſein feiner Geiſt hätte die Veräußerlichung und Mißdeutung ſeiner Lehren, die er mit ſeinem Herzblut niedergeſchrieben, nicht verwinden können.

Wie bitter unrecht tut man dem Dichter des Zarathuſtra, jenes Buches „für Alle und Keinen", wenn man ihn, wie es ſo oft geſchieht, mit Max Stirner in einem Atem nennt, jenem flachen Kopfe, deſſen „Einziger und ſein Eigentum" vor einiger Zeit eine unverdiente Auferſtehung feierte. Auch in Nietzſche glaubt man den „abſoluten Egoiſten" ſehen zu müſſen — weil man noch nie einen Blick in ſein reifſtes Werk getan hat; ſonſt hätte man dort die Worte gefunden:

„Ungemein iſt die höchſte Tugend und unnützlich, leuchtend iſt ſie und mild im Glanze: eine ſchenkende Tugend iſt die höchſte Tugend."

„Wahrlich, ich errate euch wohl, meine Jünger: ihr trachtet, gleich mir, nach der ſchenkenden Tugend. Was hättet ihr mit Katzen und Wölfen gemeinſam"?

„Auf Entartung raten wir immer, wo die ſchenkende Seele fehlt".

„Aufwärts geht unſer Weg, von der Art hinüber zur Über-Art. Aber ein Grauen iſt uns der entartende Sinn, welcher ſpricht: „Alles für mich". („Von der ſchenkenden Tugend", Zarathuſtra, S. 110 f.)

Nietzſche iſt eben *nicht* „Egoiſt", wenn man mit dieſem dehnbaren Wort den Sinn eines „Für-ſich-haben-wollens" verbindet: bei ihm ſteht ja alle Lebensbetätigung im Dienſte einer großen Aufgabe, deren Erreichung in weiter Ferne liegt, der wir uns zu opfern haben, ohne einen Vorteil für uns erwarten zu dürfen: Die Überwindung des Menſchen heißt dieſe Aufgabe, das Schaffen des Übermenſchen.

So vergröbert man durchgängig Nietzsche's hohe Meinungen und verkehrt sie in ihr Gegenteil; das geschieht auch, wenn man ihn, den Philosophen der Lebensfreude, der den Tanz heilig spricht, als düstern Schwärmer und Fanatiker ansieht, welchen Mißglauben man oft antrifft. Und von der Zartheit und Feinheit der Empfindung des „Umwerters aller Werte" hat man im breiteren Publikum keine Ahnung, wenn man auch noch so viele „bildende Vorträge" über ihn gehört hat. Zur Bezeichnung seiner zartfühlenden Seele möchte ich hier nur auf eine Stelle aus Zarathustra hinweisen, in der die Feinheit seiner Empfindung die christlichen Anschauungen bei weitem übertrifft:

„So ihr einen Feind habt, so vergeltet ihm nicht Böses mit Gutem: denn das würde beschämen. Sondern beweist, daß er euch etwas Gutes angetan hat."

„Und geschah euch ein großes Unrecht, so tut mir geschwind fünf kleine dazu! Gräßlich ist der anzusehen, den allein das Unrecht drückt".

„Vornehmer ist's, sich Unrecht zu geben, als Recht zu behalten, sonderlich wenn man Recht hat. Nur muß man reich genug dazu sein."

„Sage, wo findet sich die Gerechtigkeit, welche Liebe mit sehenden Augen ist?"

„So erfindet mir doch die Liebe, welche nicht nur alle Strafe, sondern auch alle Schuld trägt!"*) (Vom Biß der Natter, Zarathustra S. 100.)

Böses nicht mit Gutem zu vergelten, um nicht den Andern zu beschämen, sondern ihm das Gefühl nehmen, daß er etwas Böses getan: wahrlich, ist das nicht tief empfunden? Öfter noch als Feinden gegenüber werden wir vielleicht bei Menschen, die wir lieben, diese Rücksicht zu üben haben: denn hier schmerzt beides tiefer, das Böse und die Beschämung. Hier gilt es, entweder das Gefühl des Unrechts aufzuheben und — wenn möglich — in das Gegenteil zu verwandeln, oder sich als teilnehmend am Unrecht darzustellen („fünf kleine Unrechte dazu zu tun", wenn es nicht anders geht!), oder gar ganz auf sein Recht zu verzichten und die Schuld auf seine Seite zu bringen. Überall gilt es, die Erniedrigung des geliebten Menschen zu vermeiden, denn nichts verletzt so sehr, als sich vor ihm schämen zu müssen.

Ich habe hier nur Einzelheiten herausgegriffen, um auf eine Seite von Nietzsche's Wesen mit „vorsichtigen Fingern" hinzudeuten, die im Allgemeinen zu wenig beachtet wird. Im Ganzen steckt selbst im Zarathustra mehr deutscher Idealismus, als auch des Übermenschen Vater zugeben wollte: diese Ansicht näher zu begründen, spare ich mir für eine andere Gelegenheit auf. Man wird mir eben ohne weiteres wohl zugeben, daß ein

*) Vgl. Jenseits von Gut und Böse, S. 394: Die griechischen Götter nahmen auch die Schuld auf sich, und waren damit vornehmer als der Christengott, der nur die Strafe trägt.

Idealismus in der Forderung liegt, der Mensch solle sein Leben einem Ziele opfern, das in „übermenschlicher" Ferne liegt und in einer höheren Art Mensch besteht, der wir nur den Boden bereiten sollen.

„Wohl könntet ihr den Übermenschen schaffen".

„Nicht ihr vielleicht selber, meine Brüder! Aber zu Vätern und Vorfahren könntet ihr euch umschaffen des Übermenschen: und das sei euer bestes Schaffen!" (Zarathustra S. 123.)

Und ebenso ist es Idealismus, wenn er ausführt, daß die verschiedenen Völker nur durch ein gemeinsames großes Ziel zu einer wahrhaften „Menschheit" vereinigt werden würden:

„Tausend Ziele gab es bisher, denn tausend Völker gab es. Nur die Fessel der tausend Nacken fehlt noch, es fehlt das feine Ziel. Noch hat die Menschheit kein Ziel."

„Aber sagt mir doch, meine Brüder: wenn der Menschheit das Ziel noch fehle, fehlt dir nicht auch — sie selber noch?" (S. 87.)

Allerdings ist es bei Nietzsche mit seinen darwinistischen Züchtungsreden ein naturalistischer Idealismus, wenn diese paradoxe Zusammenstellung gestattet ist: alles „Hinterweltlertum" ist ihm ja verhaßt. Trotzdem glaube ich hier einen Unterton zu finden, auf den bei der Analyse dieses polyphonen Geistes mehr geachtet werden muß.

Berichte.

Religion und Naturwissenschaft.

Von **Emil Ott.**

Literatur: Camerer, Dr. J. W., Philosophie und Naturwissenschaft. 158 S. mit 1 Doppeltafel und 2 Abbildungen. 3. Auflage. Kosmos, Gesellschaft der Naturfreunde, Stuttgart. 2.— und 3.— Mk.; für Mitglieder 1.25 und 1.75 Mk. — Adickes, Erich, Prof. der Philos. in Tübingen: Kant contra Haeckel. Für den Entwicklungsgedanken gegen naturwissenschaftlichen Dogmatismus. 2. verbesserte und erweiterte Auflage. Reuther und Reichard, Berlin 1906. 160 S. 2.40 und 3.— Mk. — Renner, Dr. Hugo. Herausgeber der „Philosophischen Wochenschrift". Adickes contra Haeckel. Philos. Wochenschrift. III 7/8 S. 181—203. G. Rohde, Leipzig. — Marcus, Hugo. Die Philosophie des Monopluralismus. System einer analytischen Naturphilosophie. Konkordia Deutsche Verlagsanstalt, Berlin 1907. 163 S. 3.— und 4.— Mk. — Hansen, Adolph, Dr., Professor der Botanik in Gießen. Haeckels „Welträtsel" und Herders Weltanschauung. Alfred Töpelmann, Gießen. 1907. 40 S. 1.20 Mk. — Otto, Rudolf, D. Prof. der Theologie in Göttingen. Naturalistische und religiöse Weltansicht. Mohr, Tübingen 1904. 296 S. 3.— u. 4.— Mk. Jetzt auch in englischer Übersetzung erschienen. — Wobbermin, Georg, Prof. der Theologie in Bres-

lau. Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur gegenwärtigen Philosophie. Alexander Duncker, Berlin 1902. 127 S. 2.– u. 2.60 Mk. Inzwischen in 2. Auflage erschienen und im folgenden berücksichtigt. 2.60 u. 3.25 Mk. — Schmid, Rudolf, D. Prälat. Das naturwissenschaftliche Glaubensbekenntnis eines Theologen. 2. Auflage. Max Kielmann, Stuttgart 1906. 164 S. 3.— und 3.80 Mk. — Adickes, Otto, Wobbermin und Schmid werden, weil in 1. Aufl. schon länger erschienen, inhaltlich nicht erschöpfend behandelt werden.

---

1. Die Interessen der Religion an der Naturwissenschaft.

An sich nimmt Religion keinerlei Interesse an irgend welchem wissenschaftlichen Erkennen. Sie trägt den Grund ihrer Gewißheit rein in sich selbst. Ihre erkenntnis-theoretische Form ist nicht das logisch-gültige Urteil der Erfahrungswissenschaften, sondern die Überzeugung, der Glaube, gegründet auf Gemütserlebnisse. Nur insofern jede Art Frömmigkeit zugleich ein gewisses Maß von Weltanschauung in sich birgt, besteht einmal die Möglichkeit eines Konflikts mit Welterkenntnis und andersartiger Weltdeutung, sodann aber auch die Möglichkeit, durch die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften und die daraus gezogenen philosophischen Schlußfolgerungen dem Gehalte nach bereichert oder in einzelnen Stücken modifiziert zu werden. Die Interessen der Religion an der Naturwissenschaft lassen sich also charakterisieren als solche der Selbstverteidigung und Selbstförderung, wobei letztere wieder als Befestigung, Bereicherung und Reinigung in Betracht käme. Dieser Sachverhalt wird von Otto, Wobbermin und Schmid hervorgehoben.

Die erste Frage wird nun die sein: welches ist der Maßstab für die Entscheidung in dieser Auseinandersetzung. Soweit es sich um empirisch gesicherte Ergebnisse der Wissenschaft handelt, besteht keine Schwierigkeit. Nur insofern das Gesicherte vom Hypothetischen nicht immer genau unterschieden und daraus für die Religion bedeutsam gefolgert wird, hat diese dabei mit allem Nachdruck die Frage nach Fähigkeit und Grenze der in Betracht kommenden Wissenschaft zu stellen. Indem also die Frömmigkeit nach den Grenzen der Naturwissenschaft fragt (Abschnitt 2), tritt sie für ihre beiden oben charakterisierten Interessen ein. Sowie sich aber Religion nicht mehr bloß mit Tatsachen, sondern mit auf Grund dieser Tatsachen gebildeten Weltanschauungen auseinanderzusetzen hat, wird die Lage schwieriger. Denn nun gibt es keine objektiven Maßstäbe mehr, sondern nur noch letzte subjektive Überzeugungen.

So richtig in unserer Literatur auf diese Lage hingewiesen ist, so gefährlich ist sie, gerade für unsre heutige Zeit. Auch wenn man mit Fichte und Adickes annimmt, daß für die Wahl einer Weltanschauung nicht logische oder metaphysische Elemente, sondern auch für die Wahl der letzteren wieder individuelle Gemütsbedürfnisse und Lebenstendenzen entscheidend seien, so ist es doch höchst bedenklich, einen solchen Grundsatz in dem Maße wie Adickes (S. 108f.) in den Vordergrund der Debatte zu rücken. Einmal kann das zu dem Irrtum verführen, als gäbe es überhaupt keine objektive Wahrheit, sondern nur relative, individuelle Gültigkeiten, die von

der Zufälligkeit der Charakterzüge des einzelnen Menschen abhängen. Das wäre aber augenscheinlich ein erkenntniskritisch unbegründeter, mindestens aber ein dogmatisch voreiliger Schluß von der Zufälligkeit der menschlichen Erkenntnis der Wahrheit auf die Zufälligkeit und relative Gültigkeit der Wahrheit selbst. Wir heben das hervor, um der Willkür zu steuern, mit der man in der Gegenwart mehr als bisher oder im Gegensatz zu früheren Zeitaltern die Bildung seiner Weltanschauung von subjektiven Lebensstimmungen abhängen läßt und durch die scharfe Scheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft sich scheinbar ein Recht dafür sichert.

Auch Camerer will in seinem Schlußwort den Einfluß der Wissenschaft auf die Weltanschauung nur insoweit anerkennen, als man nicht einen Glauben annehmen könne, der mit einer wissenschaftlichen Erkenntnis im Widerspruch stehe. Im übrigen sei Glaube und Weltanschauung „wenn nicht immer, doch sehr häufig eine Sache des Gefühls und der Stimmung." Die Schlußsätze sind aber so matt und skeptisch gehalten, daß man den Eindruck hat, als halte der Verfasser eine Lebensanschauung durch die Zufälligkeit einer Lebensstimmung für hinreichend begründet. Allein dann wäre man allem Elend des Relativismus ausgeliefert.

Damit ist schon die weitere Gefahr berührt, welche ein zu starkes Betonen des subjektiven Charakters einer Weltanschauung mit sich bringt. Die Debatte kann zu rasch abgebrochen werden, um schwierigere und mühsamere Forschungen zu umgehen und sich bei seiner zufälligen Lebensrichtung zu beruhigen. Und diesen Weg werden die heutigen Menschen bei offensichtlichem Mangel an intellektueller Energie am meisten einschlagen. Deshalb ist mit um so größerer Entschiedenheit zu fordern, daß, worauf auch Wobbermin kurz hinweist (24), die unhaltbar schroffe Scheidung zwischen Wissenschaft und Welt- oder Lebensanschauung aufgegeben werde. Auch die inneren Überzeugungen, welche sich nicht mehr streng wissenschaftlich beweisen lassen, unterstehen der Kontrolle der erkenntnistheoretisch-metaphysisch reflektierenden Vernunft. Nur dann bleiben wir auf philosophisch fruchtbarem Boden. Mit Charakter- und Gemütsargumenten läßt sich nicht mehr debattieren. Sie führen zum Subjektivismus, aber nicht zur Wahrheit. Kann auch die Erkenntnis der letzteren natürlich nicht immer zu logischer Gewißheit, sondern sehr oft nur zur Wahrscheinlichkeit gebracht werden, und wird die Entscheidung für diese letztlich sicher auf subjektiven Eindrücken beruhen, so besteht eben aller wissenschaftlich-philosophische Fortschritt gerade in der möglichst weitgehenden Ausscheidung jener empirisch zufälligen Erkenntnismotive durch die Erweiterung des empirischen Gesichtskreises der Wissenschaft und das sich stetig darnach korrigierende philosophische Denken. Wo demnach eine Weltanschauung gegen eine andere ausgespielt werden soll, da kann es sich freilich nicht um ein „beweisen" handeln, wohl aber kann die philosophische Spannkraft der einen gegen die der andern erprobt werden.

Dies alles ist höchst bedeutsam für die Religion. Wir können den religiösen Indifferentismus und das willkürliche Umspringen mit dem, was

Religion zu nennen sei, sich nicht entschuldigen lassen mit der Berufung auf sogenannte persönliche Überzeugung, die sehr oft nichts ist als der Exponent zufälliger persönlicher Lebenserfahrung und Lebensstimmung. Gerade in der Korrektur der individuellen Erfahrung durch die Allgemeinerfahrung in Geschichte und Gegenwart, wie sie Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung ist, besteht die Aufgabe im Suchen nach einer Welt- und Lebensanschauung. Auch für die Religion gilt zwar, daß sie sich nicht anbeweisen läßt, sondern letztlich in Gemütserlebnissen verankert ist, aber trotzdem muß jede Art Frömmigkeit vor dem Richterstuhl der Philosophie bestehen können, sonst fehlt jeglicher Schutz gegen Subjektivismus.

Das weitere Interesse der Religion an der Naturwissenschaft wäre also zunächst die Frage, ob naturphilosophische Schlußfolgerungen etwa in Widerspruch mit ihr stehen.

Otto stellt drei „Mindestforderungen" auf, von welchen die Religion im Interesse ihrer Selbstverteidigung nicht abstehen könne. Am bekanntesten ist die, welche sich apologetische Bemühungen am meisten angelegen sein lassen, die Möglichkeit einer Betrachtung der Welt nach Zwecken. Die beiden naturwissenschaftlichen Lehren, welche eine solche scheinbar bestreiten, sind der Darwinismus und die mechanistische Lebenslehre. Angesichts der Nervosität, mit welcher man in religiösen Kreisen sich dieser Lehren erwehren zu müssen glaubt, scheinen uns die Ausführungen Ottos (49 ff.) von außerordentlicher Wichtigkeit zu sein: Jene Lehren sind für die Religion wenn auch nicht irrelevant, so doch ganz ungefährlich. Daß die Welt ein streng gesetzmäßiger Organismus sei, diese Ansicht gerät mit der Religion nicht nur nicht in Widerspruch, sondern ist, wie weiter unten noch ersichtlich werden wird, sogar eine Forderung des religiösen Bewußtseins, da wir an einen Gott als einen Gott der Regel und Ordnung glauben müssen. Daß aber leitende Ideen und Zwecke dieses ganze gesetzmäßige Getriebe beherrschen, dies zu behaupten oder zu leugnen, steht ganz außerhalb der Kompetenz der Naturwissenschaft, ist eine Wertbetrachtung. Es kommt darauf an, ob ich das geistige Leben für so wertvoll anerkenne, daß ich das natürliche als auf jenes angelegt, zu diesem Ziele hinstrebend und ihm dienend betrachten muß. Das kann ich aber, ohne durch eine Allgesetzlichkeit gehindert zu werden. Diese Einsicht sollte mehr als bisher durchdringen, um die diesbezüglichen Theorien der Naturwissenschaft leidenschaftslos verfolgen zu können und vor allem dieser selbst den Verdacht zu nehmen, als wolle man durch eine unumgängliche Dogmatik den Forschertrieb unterbinden.

Schmid und mit ihm wohl der größte Teil der Vertreter einer konservativen Theologie halten das Leugnen von einem realen Wirken teleologischer Naturkräfte für unvereinbar mit einer deistischen und theistischen Religionsanschauung (103/4), deren Gott ein persönlicher, allmächtiger und allweiser sein müsse (106). Allein da käme es auf eine nähere Erörterung des Verhältnisses von Kausalität und Zweckbegriff an. Daß sich beide gegenseitig nicht auszuschließen brauchen, gibt auch Schmid zu. Warum es aber Gott nicht möglich sein soll, seine Zwecke lediglich durch

Kausalkräfte zu erreichen, ist nicht einzusehen. Seine Allmacht wäre dadurch nicht verringert, sondern im Gegenteil größer, und die Weisheit brauchte nichts einzubüßen. Glaubt man an die Möglichkeit einer Lenkung der Naturgesetze durch göttliche Eingriffe, so könnte die Weisheit vollends durch diese Eingriffe ihre Zwecke sichern. Teilt man diesen Glauben nicht, dann könnte man viel mehr zu der Meinung kommen, als müsse man die göttlichen Zweckverwirklichungen durch besondere teleologische Kräfte garantiert sein lassen. Aber selbst hier könnte eine tiefer dringende Philosophie noch fragen, ob nicht Kausalität und Zweck für das Absolute überhaupt zusammenfallen und nur für menschliches Denken und Handeln sich notwendigerweise in zwei Begriffe zerlegen müssen.*) Lehnt man derartige Spekulationen ab, so besteht u. E. wenigstens die Betrachtungsweise Ottos zurecht.

Viel wichtiger ist für Otto schon die zweite Forderung des religiösen Bewußtseins, die Welt nicht in naturalistischem Sinne denken zu dürfen als in sich selbst bedingt und genugsam. Die Grundbehauptung aller Religion ist immer die der Abhängigkeit alles Seins von einem Absoluten gewesen. Könnte ihr diese streitig gemacht werden, so würde ihr die Wurzel ausgerissen, das Gefühl der Demut und Abhängigkeit. Die Betrachtung über die Grenzen der Naturwissenschaft wird zu zeigen haben, wie es sich damit verhält.

Den größten Wert legt aber Otto auf seine dritte Forderung. „Religion ist noch mehr als Demut. Sie ist Andacht. Und Andacht ist Erleben des Mysterium. ... Frömmigkeit sucht Tiefe in den Dingen, sie streckt sich nach einem im letzten Grunde Verborgenen und Unverstandenen und Geheimnisvollen ... Wissenschaft dagegen ist ein Drängen nach alles verstehen, alles rational und klar machen, alles unter Begriff und Rechnung bringen" (30), Naturwissenschaft speziell ein Suchen nach weltbeschreibenden und -erklärenden, logisch vollkommen durchsichtigen Formeln „oder gar der einen großen Generalformel, die alle Vorgänge eindeutig bestimmt und rationalisiert", kurz Naturwissenschaft will „Durchdringung und Aufhellung der ganzen Welt" (31). Entgegengesetztere Interessen kann man sich nicht denken und Otto spannt sie aufs äußerste, wenn er meint, in einer Welt, die nicht Geheimnis wäre, „könnte Frömmigkeit nicht leben" (33). Die Forderung einer solchen Beschaffenheit der Welt ist für ihn in der Tat das A und O aller seiner Untersuchungen, die Grundtendenz und Grundstimmung seines ganzen Buches, u. E. aber auch seine Achillesferse.

Leider gibt Otto keine näheren Gründe an für die Aufstellung dieser wohl hauptsächlich an Fries orientierten Religionstheorie. Wenn wir recht sehen, so waren für Fries in der Hauptsache erkenntnistheoretische Motive maßgebend. Weil er mit Kant die Organisation unsrer Vernunft für durchaus gebunden hielt an die Welt der Erscheinung, war für ihn eine Erkenntnis des Ewigen unmöglich. Diese beschränkte sich auf eine bloße „Ahndung" des Unendlichen im Endlichen durch das Gefühl des Schönen und Erhabenen in der Natur. Diese Überzeugung durch „Ahndung"

*) Vgl. Sigwart, Kleine Schriften. 2. Aufl. II. Der Kampf gegen den Zweck.

hat aber — worauf es uns ankommt — „das Eigentümliche, daß dasjenige, was wir in ihr erkennen, uns doch immer ein notwendiges Geheimnis bleiben muß" (251).*) Der Gegenstand der Religion sowie seine Beziehungen zum Endlichen müssen also aus erkenntnistheoretischen Gründen notwendigerweise ein Geheimnis bleiben.

Wie kommt nun aber Otto dazu, was man vom Gegenstand der Religion fordern kann, auch von seiner Erscheinung, der Welt zu fordern? Im Einklang mit Fries befindet er sich jedenfalls nicht mehr. Dieser schreibt: „in der Natur findet jedes Geheimnis nur jetzt noch vorläufig statt, Erklärungen und Aufschlüsse sind uns nur jetzt dem Grade nach unerreichlich, indem wir die Natur noch nicht lang genug oder genau genug beobachtet haben. Wenn wir aber imstande sein werden, diese Beobachtungen weit genug fortzusetzen, so wird sich in der Natur alles aufklären und jedes Geheimnis verschwinden." Offenbar versteht Fries unter dem Verschwinden jedes Geheimnisses in der Natur deren restlos kausale Erklärbarkeit (251 unten), während Otto sich darauf stützt, daß auch eine solche Natur, wie später noch gezeigt werden wird, nicht erklärt, sondern nur beschrieben wäre, in dem Wie und Warum ihres Geschehens doch ein Geheimnis bliebe. Allein Fries hätte das wohl auch zugegeben, schon von seinem Kantschen Standpunkte der Unerkennbarkeit der Dinge an sich aus, und doch die Übertragung des Geheimnischarakters vom Gegenstand der Religion auf seine Erscheinung nicht gebilligt. Denn diese ist schon erkenntnistheoretisch unmöglich. Erkennen wir auch das Warum und Wie der Naturvorgänge nicht, so doch ihr „Daß", und das ist doch immerhin ein Erkennen, ein tatsächliches Rationalisieren. Mag das naturwissenschaftliche Urteil noch so viel Irrationales übrig lassen, wenn man etwa besonders an Rickerts „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" denkt, es bedeutet trotzdem ein die Realität der Natur irgendwie treffendes Erkennen. Nur ein absoluter Skeptizismus oder Illusionismus kann das bezweifeln. Im andern Falle aber wäre das Interesse der Religion am Geheimnis der Welt mindestens nicht ganz befriedigt.

Nun gibt es aber tatsächlich noch eine Welt, die auch in ihrem Warum zu durchschauen ist, die Welt der Logik. In ihr könnte also „Frömmigkeit nicht mehr leben". Freilich auch hier könnte man noch Auswege suchen. Warum gilt der Satz des Widerspruchs oder der Satz vom ausgeschlossenen Dritten? Es sind letzte Axiome, Sätze, die sich nicht mehr beweisen lassen. So gäbe es also tatsächlich doch noch ein Eiland für das Wunderbare. Aber nur ein Eiland. Das weite Meer der Logik, das unsre ganze Erfahrung trägt, liegt spiegelklar vor der Erkenntnis. Man denke nur einmal an die Mathematik.

Jetzt sei es erlaubt, die religionsphilosophische Frage zu stellen: warum soll gerade das Irrationale der Welt Frömmigkeit erwecken und nicht gerade oder mindestens mit demselben Rechte das Rationale? Empirisch betrachtet kann alles in der Welt zum Religionserreger

*) Wissen, Glaube und Ahndung. Herausgegeben von Nelson. Göttingen 1905. Vandenhoeck & Ruprecht.

werden. Der Tatsache, daß religionsgeschichtlich im Volke vornehmlich das Wunderbare in Natur- und Geisteswelt eine Entstehungsursache für Religion war, steht die andere gegenüber, daß in Bildungskreisen, besonders in philosophischen, das Erkenntnisvermögen, also das Rationale so sehr als Göttliches empfunden wurde, daß es als Logos sogar zum Weltprinzip und auch zur Qualität eines selbständigen Absoluten hypostasiert werden konnte. Prinzipiell genommen kann die Tatsache des Irrationalen nur an der Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntnis liegen, muß also in der Sache selbst als Übel empfunden werden; denn unser Ideal eines vollkommenen Erkenntnisvermögens kann nur ein „intuitiver Verstand" sein, für den die „Dinge an sich", die „Noumena" keine Geheimnisse mehr sind. Als Übel kann das Irrationale allerdings der Religion wieder zum Erreger, aber auch zum Anstoß werden. Nur weil letzteres schon ein starkes intellektuelles Empfinden voraussetzt und in seiner Tiefe und Energie sich hauptsächlich nur bei wissenschaftlichen und philosophischen Naturen finden wird, fällt es weniger auf. Tatsächlich sind die Schranken unsrer Erkenntnis oft Ursache zum Abfall von der Religion. Das Rationale dagegen, das als das Vollkommenere gegenüber dem Irrationalen betrachtet werden muß, wird vielleicht nicht empirisch, aber an sich weit häufiger für die Religion disponieren. Es liegt uns indessen fern, demzufolge etwa die Theorie aufzustellen, zum Wesen der Frömmigkeit gehöre das anbetende Staunen vor der Klarheit und Deutlichkeit, womit der Schöpfer den Menschen in seine Werkstatt schauen läßt, wie etwa das Entzücken des Naturforschers, wenn ihm ein neues Gesetz aufleuchtet. Derselbe Einwand, den wir gegen Otto machen, müßte sonst auch uns treffen: wir hätten einen unter den vielen empirischen Religionserregern verabsolutiert.

Weiterhin hat sich Ottos Buch durch jene Religionstheorie, wie uns bekannt geworden ist, den Verdacht aufgeladen, wissenschaftlich nicht unbefangen zu sein. In der Tat muß dem, der in erster Linie doch nach intellektueller Durchleuchtung der Erfahrung streben muß, das stete Haschen nach dem Geheimnis lästig und ärgerlich sein. Natürlich ist es nicht die Meinung Ottos, daß der wissenschaftliche Forscher sich durch jenes Interesse der Religion beeinflussen lassen sollte. Er hat der Wissenschaft völlig freie Hand gegeben und nur auf ihre Schranken hingewiesen. Aber man wird trotzdem das peinliche Gefühl nicht los, daß hier eben entgegengesetzte Bestrebungen vorliegen und die eine nur wartet, bis sie der andern ein Stück Boden abringen kann. Otto betont ja immer wieder die Selbständigkeit und Selbstgewißheit der religiösen Erlebnisse. Das Richtige wäre doch dann, die Frömmigkeit so lange in sich selber schweben zu lassen, bis sie von der wissenschaftlich-philosophischen Erkenntnis entweder bereichernde Zuflüsse erhält oder nach Inhalt und Umfang korrigiert wird. Sich von vornherein aber auf eine Forderung festzulegen, die an sich der wissenschaftlichen Tendenz zuwiderläuft, das kann von einem Nichttheologen nur als dogmatische Befangenheit beurteilt werden. Nicht bloß die empirische Wissenschaft wird dadurch diskreditiert, sondern auch die Philosophie. Gegen den Versuch der alten Dogmatik, den Vorsehungsglauben rational

zu rechtfertigen, wird eingewandt, er sei „gegen die Frömmigkeit selber ungünstig, denn das Mysterium ist hier reinlich aufgelöst und nach Rubriken verteilt, und alles ist ganz ‚einfach' geworden". (288.) Wollte man dieses Prinzip streng durchführen, so müßte man die ganze Vorstellungswelt der Religion gegen das vernunftgemäße Erkennen isolieren. Dann wäre aber dem Subjektivismus jedes Regulativ entzogen. Otto hält jene Philosophie über die Vorsehung für unmöglich. Dann wäre eine andere dafür zu geben gewesen, oder es hätte, falls eine solche überhaupt unmöglich sein sollte, gezeigt werden müssen, inwiefern der Glaube an die Vorsehung dem wissenschaftlich-philosophischen Weltbild nicht widerspricht. Denselben aber ohne weiteres im Dunkel des Geheimnisses verschwinden zu lassen, indem man auf die Unzulänglichkeit unsrer kausalen Betrachtung überhaupt und auf die Schranken unsrer Erkenntnis (289) hinweist, das darf wohl als unkritische Dogmatik bezeichnet werden.

Das zweite Hauptinteresse der Religion an der Naturwissenschaft war das der Selbstförderung.

Es kann zunächst als das der Selbstbereicherung durch empirisches Tatsachenmaterial spezialisiert werden. Schmid weist (37ff.) auf die Erweiterung und Verfeinerung des Gefühlsgehaltes hin, welche die Religion durch die Fortschritte der einzelnen naturwissenschaftlichen Disziplinen in der Neuzeit erfahren hat. Es wäre wünschenswert, daß ein solcher Aufweis noch in viel höherem Maße als bisher geschehen, etwa in der Art eines Bölsche, nur in positiver religiösem Sinne in Angriff genommen würde. Unübersehbare Schätze hat die Religion noch aus den Schächten der Naturwissenschaft zu holen, zur Bereicherung ihrer Empfindungen urd zugleich zum Schutze gegen dogmatische Erstarrung oder mystische Verdunstung.

Im Sinne einer Befestigung und Bestätigung ihrer eigenen Weltansicht hat die Religion dann weiter zu fragen, ob ihr etwa philosophische Schlußfolgerungen aus den Ergebnissen der Naturwissenschaft entgegenkommen (Abschnitt 3). Niemand wird sich gegen solche verschließen.

Heftig umstritten ist aber endlich die dritte Frage, ob Religion etwa im Interesse ihrer Selbstreinigung der Spekulation bedarf, wieviel sie also an Weltanschauung überhaupt interessiert sein soll. Otto zeigt in dieser Frage ein charakteristisches Schwanken, theoretisch wie praktisch in der Anwendung. Prinzipiell muß er die Spekulation, soweit sie im Interesse einer positiven Förderung der Religion getrieben werden soll, ablehnen (287); dazu nötigt ihn nicht nur seine Religionstheorie, sondern auch seine Erkenntniskritik, nach der es über das erfahrungsgemäße Wissen hinaus nur noch Phantasien und Gedichte gibt (286f.). Man kann diese vieldeutigen Ausdrücke gebrauchen, aber über ihren Erkenntniswert verschieden denken. Otto selbst hat sich nicht unzweideutig über denselben ausgesprochen. Auch wenn er im gleichen Sinne von Analoga etwa dem Anologen der Persönlichkeit, das für die Charakterisierung des Wesens Gottes zu gebrauchen sei, spricht, weiß man nicht, wie weit das ein reales Sein treffen soll. Im Allgemeinen hat man bei ihm den Ein-

druck, als verlöre man sich mit der Spekulation über das Transszendente ins Ungewisse und Nebelhafte, weil die Grenzen einer strengen Erkenntnis überschritten sind. Die Untertöne der Skepsis und des Agnostizismus sind deutlich vernehmbar. Man fragt sich deshalb, warum man dann überhaupt bei so ganz unsicherem Erkenntniswert mit Spekulation sich abmüht, warum etwa gegenüber dem Pantheismus das Theistische mit so großem Eifer als das Unveräußerliche hingestellt wird, wenn man doch keinen festeren Boden dafür hat als den Flugsand der Phantasie.

An den verschiedensten Stellen wird uns das Unzureichende des Ottoschen Standpunktes noch deutlich werden, wie es sich auch in dem vorhergehenden Abschnitt gezeigt hat. Viel befriedigender ist hierin Wobbermin (24ff.). Das Weltbild ist ihm nicht bloß Grenzposten gegen antireligiöse Weltdeutungen oder Stärkung der eigenen Macht, sondern Verbindungsglied zwischen Glauben und Wissen, dient also auch zur Erhaltung der Verbindung zwischen Vernunft und Gemütserlebnis. Die Aufgabe der Metaphysik ist also umfangreicher und wesentlicher geworden. Sie tut nichts als was jeder Laie, unbeeinflußt von Theologenkünsten, verlangt, daß man Vernunft und Religion gegen einander ausgleiche. Und sie traut sich mehr Erkenntniswert zu, indem sie in ihrer Arbeit nicht ein Tappen im Dunkeln sieht, sondern notwendige Denkbewegungen aus dem Bereich der erfahrungsmäßigen Erkenntnis in den des Glaubens, Denkbewegungen, welche natürlicherweise korrigierbar bleiben, aber die Überzeugung einer allmählichen Annäherung an die Wahrheit in sich tragen.

Auch Schmid, der die Empfindsamkeit der konservativen Theologie für die Realitätsfrage besitzt, erprobt alle religiösen Wahrheiten darauf, ob sie „das Denken befriedigen" oder wenigstens nicht mit ihm in Widerspruch stehen (101ff.). Eine Erkenntnistheorie der Religion gibt er allerdings nicht, begnügt sich sehr oft mit einer bloßen Konstatierung des Befriedigtseins oder Unbefriedigtseins, ohne Argumente zu nennen, läßt aber keinen Zweifel darüber, daß man nicht „mit dem Herzen ein Christ und mit dem Verstande ein Atheist sein" könne (2), nimmt auch nicht das Geheimnis zum Schleier gegen die prüfende Vernunft, sondern setzt sich z. B. bei der Vorsehung und dem Wunder in ernstlichem Ringen mit der Philosophie auseinander.

2. Die Grenzen der Naturwissenschaft.

Es darf mit großer Genugtuung festgestellt werden, daß das Gewissen der Naturforscher inbezug auf die Leistungsfähigkeit ihrer Wissenschaft immer feiner wird, und zwar nicht bloß im Kreise der Akademiker, sondern auch unter den Männern der Praxis. Die Hauptbedeutung des Camerer'schen Buches möchten wir darin sehen, daß es die bekannten Übergriffe einer naturalistisch-materialistischen Anschauung zurückweist, die Grenzen von Philosophie und Naturwissenschaft im allgemeinen wenigstens richtig markiert, im übrigen von einem medizinischen Praktiker geschrieben und innerhalb kurzer Zeit schon in 3. Auflage in dem bekannten Kosmos-

verlag erschienen ist, der einen bedeutenden Einfluß in den verschiedensten Kreisen gewonnen hat.

Sein philosophischer Standpunkt lehnt sich stark an Kant an. Oft ist die Ausdrucksweise zu schwebend, als daß man die erkenntnistheoretischen Grundzüge Kants sicher erkennen könnte. Nicht bloß die bekannten Schranken, auf welche die Naturwissenschaft innerhalb ihrer eigenen Gebiete stößt (Empfindung, Bewußtsein usw.), werden sichtbar gemacht, auch die Inkompetenz derselben, über die Ideen von Gott, Freiheit und individueller Unsterblichkeit etwas Positives oder Negatives auszusagen, wird nachdrücklich betont.

Im einzelnen ist die Interpretation und Kritik Kants nicht zutreffend. Aus der Tatsache, daß es unser „eigener Geist" ist, der nach selbständigen, aprioriischen Gesetzen eine Erfahrung erst möglich macht, folgt noch nicht, daß „der Mechanismus der äußeren Welt nicht minder subjektiver Schein, als die Illusion der Farben und Töne" (65f. und 105). Hier hat der Ausdruck „subjektiver Schein" zu Mißverständnissen verführt. Auch dem naturwissenschaftlichen Urteil, kommt in Beziehung auf seine Anschauungs- und Verstandesformen nach Kant Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, also objektive Wahrheit zu. Das wird später von Camerer auch wieder halb zugegeben, wenn er schreibt: „doch möchte der große Meister selbst seine oft ausgesprochene Ansicht, daß nur die Erfahrung objektive Erkenntnisse liefere, heutzutage vielleicht stärker betonen". Aber nur halb zugegeben, denn schon auf der folgenden Seite heißt es wieder: „daß wir das alles doch nicht mehr gut als bloßen, subjektiven Schein betrachten können". Es könnte also wieder scheinen, als habe Kant die naturwissenschaftliche Erkenntnis „für bloßen subjektiven Schein" gehalten. Wenn Camerer ferner Kant nach dem besseren Stand der heutigen Naturwissenschaft korrigieren will, so fehlt er schon in der Methode. Kant gewinnt seine Erkenntnisse auf transszendental-logischem Wege, denn nur hier gibt es Allgemeingültigkeit. Deshalb hat eine Kritik ihm auf diesem Wege zu begegnen. Camerer will ihm mit der Empirie beikommen, aber empirische Urteile sind immer nur relativ. „Die Vertiefung unsrer Erkenntnisse, ihre Ausbreitung auf die fernsten Himmelsräume und die verborgensten chemischen, physikalischen und biologischen Vorgänge ist jetzt schon so groß, daß wir das alles doch nicht mehr gut als bloßen „subjektiven Schein" betrachten können". Diese Tatsachen sollen die Objektivität unsrer Erkenntnis beweisen. Aber auch wenn wir die Naturvorgänge ganz durchleuchtet hätten, wären wir noch keinen Schritt über unsre Vorstellungen hinausgekommen, um durch einen Vergleich derselben mit dem zu erkennenden Naturgeschehen ihre etwaige Objektivität feststellen zu können. Es bleibt der erste unumstößliche Satz aller erkenntnistheoretischen Besinnung, daß wir unser Bewußtsein nicht überspringen, auf empirischem Wege also niemals Objektivität erreichen können. Ferner sollen die Fortschritte der Nervenphysiologie, unsre besseren Kenntnisse von den engsten Zusammenhängen zwischen Leib und Seele zur Verwerfung der dualistischen Anschauung von Geist und Materie und zur Annahme eines Kausalitätsverhältnisses zwischen „Ding an sich" und Erkenntnis nötigen, diese

Nötigung ihrerseits wieder die Objektivität unserer Erkenntnis beweisen (66 und 156). Gegen letzteres gilt das eben Gesagte. Was das erstere betrifft, so würde auch der Aufweis aller psychophysischen Zusammenhänge, der bekanntlich noch nicht gelungen ist, für die Frage des Verhältnisses von Geist und Materie noch nichts präjudizieren. Das wäre schon Metaphysik. Man sieht aus diesen Beispielen, wie nötig vor allem ein feines erkenntnistheoretisches Empfinden ist, um ganz in den Schranken der Naturwissenschaft zu bleiben.

Im übrigen leistet das Buch Camerers doch nicht, was mancher vielleicht dem Titel nach erwarten möchte. Der Abriß der Philosophie, welcher das naturwissenschaftlich Wichtige heraushebt, ist zu knapp und zu fragmentarisch, als daß er mehr sein könnte als eine erste Orientierung. Das Übrige ist im wesentlichen eine Einführung in naturwissenschaftliche Begriffe wie Stoff, Kraft, Substanz, Raum, Zeit u. a., in ihre Entstehung und Bedeutung, nebst einer ausführlichen Erörterung des empirischen Verhältnisses von Leib und Seele. Auch auf das Verhältnis von Naturwissenschaft und Weltanschauung ist nicht näher eingegangen; letztere schwebt, wie schon früher erwähnt, ziemlich in der Luft.

Was das Wesen der Naturwissenschaft selbst betrifft, so stimmen alle unsre Autoren überein in ihren Ansichten, die am besten wiederzugeben sind mit den Worten von Lipps aus seinem unübertrefflich klar und präzis geschriebenen Vortrag,*) auf den noch einmal besonders dringend aufmerksam gemacht sei: „Die Naturwissenschaft ist die Darstellung des Wirklichkeitszusammenhanges als eines einheitlichen Systemes gesetzmäßiger Abhängigkeitsbeziehungen zwischen räumlichen, zeitlichen und Zahlbestimmungen" (13).

Um sich dieser Schranken bewußt zu bleiben, sucht man sogar mehr und mehr auch alle anthropologischen Begriffe, welche falsche Deutungen, namentlich die Meinung nahelegen, als könnten sie erklären, aus der wissenschaftlichen Terminologie auszumerzen. So bekämpft Camerer den „Wunderglauben" an die „Kräfte" (117. 154), ebenso Adickes (98). Der Göttinger Physiologe Verworn will aus demselben Grunde sogar den Begriff „Ursache" durch „Bedingung" ersetzen.**) Ebenso betonen unsre Autoren, daß die sogenannten Naturgesetze nicht etwa „ins Innere der Natur", in ihr Warum dringen, sondern nichts tun als die Oberfläche beschreiben. Sie sind „Rätsel, auf Formeln gebracht", wie sich Otto ausdrückt (39), der in dem Aufweis der Geheimnisse, welche die Naturwissenschaft übrig läßt, am ausführlichsten ist und den geheimsten Winkeln nachspürt. Wobbermin stellt durch erkenntnistheoretische Erwägungen fest, daß Naturgesetze „keine absolut feststehenden Normen der objektiven Weltordnung" sein können, sondern nur durch Abstraktionen gewonnene „Regeln des Naturgeschehens von verschiedenartig großer Wahrscheinlichkeitsgeltung", oder, wie er sie im Anschluß an Ostwald nennt, „Berichte", nicht „Befehle" (32ff.). Diese Überlegungen richten sich zugleich gegen

*) Naturwissenschaft und Weltanschauung. Winter, Heidelberg 1906. Vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift I S. 100.

**) Naturwissenschaftliche Wochenschrift VI 18 „Die Erforschung des Lebens".

die populäre Auffassung, als sei die Welt durch die Naturgesetze aus sich selbst erklärt, unbedingt und selbstgenugsam; vielmehr wird dem Interesse der Religion an der Abhängigkeit und Bedingtheit der Welt durch sie Raum gegeben.

Das alles sind ja alte philosophische Erkenntnisse, müssen aber immer wieder hervorgehoben werden gegenüber dem Unheil, das in Weltanschauungsfragen der Wahn von einer Unverbrüchlichkeit und Allmacht der Naturgesetze wie von einer realen Zulänglichkeit naturwissenschaftlicher Begriffe unter dem Volke nicht nur, sondern auch unter Gebildeten immer noch anrichtet. Der Drang nach einer auf den neueren Erkenntnissen der Naturwissenschaft, namentlich der Deszendenztheorie fußenden Weltanschauung hat die Scharen einem Manne wie Haeckel ausgeliefert und ihn als Propheten erscheinen lassen, während gerade das, was man bei ihm sucht, ohne die vielgerügten Fehlgriffe schon bei Männern älterer Zeit zu finden wäre, namentlich bei Herder.

Letzteres ist der Sinn der sehr lesenswerten, in loserer, nicht systematischer Form geschriebenen Broschüre Hansens. Wer Herder noch nicht kennt, wird in der Tat verblüfft sein, daß sich bei ihm schon alle Bausteine zur Deszendenztheorie finden, und daß er mit prophetisch-begeisterten Worten in engster Fortsetzung der wissenschaftlichen Resultate eine Weltanschauung vertritt, die „ebenso fern ist von theologischem Dogmatismus wie von einem landläufigen, aber ebenso dogmatischen Pantheismus". Die ausführlichen Zitate, welche Hansen gibt, überzeugen schon von seinem Urteil, daß „Herder ein durchaus originaler, unserm Zeitbedürfnis ganz besonders entsprechender Geist", und möchten die Lektüre von Herders „Ideen" anregen, denen der Verfasser mit Recht, „durch die Errungenschaften der Einzelwissenschaften berichtigt, eine gleiche, aber lieber eine tausendfach größere Verbreitung" wünscht als den „Welträtseln". Sonst tritt die Schrift noch für die Priorität Herders gegen Goethe inbezug auf die Deszendenztheorie ein, verteidigt Herder verschiedentlich gegen seinen Biographen Kühnemann wie gegen Kant und will auf die wesentlich historischen Mängel der „Welträtsel" hinweisen.

Eine der besten Waffen gegen Haeckel ist das Buch von Adickes, von einer allgemeinverständlichen Klarheit und Prägnanz wie ganz wenige philosophische Bücher. Abgesehen von der inneren Kritik, welche es an Haeckels „Welträtseln" und „Lebenswundern" übt, führt es zwei „Geschütze" gegen dieselben. Eine Erörterung über das Verhältnis von Leib und Seele führt den bekannten Nachweis gegen Haeckels Materialismus, daß Psychisches nicht aus Physischem ableitbar. „Das schwerste Geschütz" soll aber der erkenntnistheoretische Idealismus sein, und Adickes meint, in diesen Ausführungen „mit der ganzen heutigen Philosophie, soweit sie, an Kant oder Hume anknüpfend, erkenntnistheoretisch orientiert ist," eins zu sein (9).

Das bedarf aber einer wesentlichen Berichtigung im Anschluß an Renners Aufsatz. Adickes' entscheidende These lautet: „alles Physische geht aus Psychischem hervor, die Materie ist ein Werk unsres Geistes, sie

existiert nur aus Bewußtseinszustand" (49). Diese These kann sich auf Kant berufen, soweit sie die beiden Grundpositionen des erkenntnistheoretischen Idealismus zum Ausdruck bringt: 1. Die Materie ist uns nicht in ihrem „Ansich", sondern nur als Bewußtseinsinhalt, als Vorstellung gegeben. 2. Sie bildet sich nicht in unserm Geiste einfach ab, sondern im Gegenteil, unser Geist ist es, welcher sie vermöge der kategorialen Formen erst erfahrungsmöglich macht. Die Frage von der größten Tragweite ist jetzt aber: sind diese Kategorien (Kausalität, Substanz . . . in weiterem Sinne Raum und Zeit) psychische Gebilde, oder sind es logische Urteilsnotwendigkeiten, die sich bei dem Erkenntnisprozeß wohl psychisch realisieren, an sich aber von diesem unabhängig sind und andern Gesetzen folgen? Die erste Meinung vertritt der Psychologismus und mit ihm Adickes, die zweite der Transszendentalismus und mit ihm Renner. Bekanntlich bildet diese Frage ein Gegenstand des heftigsten Streites in der gegenwärtigen Philosophie. So hat Renner recht, wenn er den Anspruch von Adickes, seine wichtigsten Einwände seien durch Kant „zum Gemeingut der ganzen modernen wissenschaftlichen Philosophie" geworden, verschiedentlich zurückweist. Weiter ist es bei Adickes nicht immer klar, wie weit er in der Interpretation oder Fortführung der beiden oben ausgesprochenen Hauptsätze des Idealismus auf Kants Schultern stehen oder über ihn hinaus gehen will. Jedenfalls entsteht der Schein als sei er mehr mit Kant eins, als er es wohl nach seiner eigenen Meinung sein will und tatsächlich ist, weshalb auch der Titel des Buches „Kant contra Haeckel" entschieden zu weitgehend ist.

Was für Schwächen die Auffassungen von Adickes gegenüber dem Kant wenigstens der „Neukantianer" haben, wird sich nun im einzelnen zeigen, vor allem inbezug auf die Frage, welche für uns am meisten in Betracht kommt, nämlich die nach der Objektivität des naturwissenschaftlichen Urteils oder dem Wahrheitscharakter der Erkenntnis der Außenwelt, die Frage, welche auch Camerer angeschnitten.

Bekanntlich läßt Haeckel auf Grund einer falschen Auffassung von Kants Unterscheidung zwischen „Schein" und „Erscheinung" diesen lehren, die Welt sei nur unsre Vorstellung, also nur subjektiver Schein. Demgegenüber verweist Adickes Haeckel auf die wahre Lehre Kants von der „Realität (d. i. die objektive Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann" (61). Mit Recht legt Renner verschiedentlich den Finger gerade auf diese wunde Stelle bei Adickes. Kant kann gegen Haeckel in diesem Falle nur dann ausgespielt werden, wenn er nicht psychologistisch aufgefaßt wird. Denn das ist zweifellos richtig, der Psychologismus vermag nie und nimmer eine objektive Wahrheit zu begründen, er führt nicht weiter als zum Relativismus, der seinerseits wieder zum Skeptizismus mit fortreißen muß. Das hat die Geschichte der Philosophie seit Hume zur Evidenz gezeigt und das kommt bei Adickes selbst ganz deutlich zum Ausdruck. Die Kategorie der Kausalität trägt für ihn nur den Charakter der Wahrscheinlichkeit, des Glaubens, nicht den der Allgemeingültigkeit und Notwendig-

keit (114), natürlicherweise, da er auf dem Standpunkt des Empiristen steht und Erfahrung, wie er selbst zugibt (113f.), nie Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit begründen kann, ferner weil die Kategorien für ihn nur Vorstellungen sind und diese wiederum nicht über die Zufälligkeit und Relativität der psychischen Erfahrung hinausführen. Deshalb vermögen sie aber auch keine Objektivität, also auch nicht die des naturwissenschaftlichen Urteils zu begründen, dieses ist ebenfalls nur ein Glaubensurteil, das objektive Sein der Raumwelt ist für Adickes eine Annahme (62), keine Erkenntnisgewißheit, und so befindet er sich Haeckel gegenüber in einer prekären Lage.

Da er erkenntnistheoretisch das Sein der Außenwelt nicht begründen kann, versucht er es nun metaphysisch. Wohlweislich. Der oft wiederholte und eben als erstes Prinzip des erkenntnistheoretischen Idealismus ausgesprochene Satz ist der, daß die Welt nur meine Vorstellung ist. Zunächst kann er ja nur methodologisch gemeint sein: Die Welt ist mir unmittelbar immer nur als Vorstellung gegeben. Da aber Adickes nur die Bewußtseinswelt, das Geistige als das Ansich, das Substantielle betrachtet, so liegt sofort der Verdacht des Solipsismus nahe, für den die Außenwelt eine Illusion. Dem entgeht aber Adickes durch den Glauben, daß der Raum nicht bloß eine subjektive Anschauungsform ist, sondern im Gegensatz zu Kants Auffassung ein extramentales Dasein hat (58), daß ferner den das Bewußtsein affizierenden Bewegungsvorgängen in der Welt der Dinge an sich psychische Innenzustände parallel gehen (88 f.). Nach seinen eigenen Grundsätzen, wonach in Weltanschauungsfragen individuelle Bedürfnisse maßgebend sind, kann jedoch Adickes diesen Glauben nicht für zwingend ansehen; der Solipsismus ist, wie er zugeben muß (112), nicht widerlegbar, und so kann er sich gegen Haeckels Vorwurf des Illusionismus nur mit individuellen Bedürfnissen schützen. Für Kant aber ist es, wie Renner auch mit Zitaten belegt (199), „ein Skandal der Vernunft", daß man an die Realität der Außenwelt nur glauben solle; sie ist vielmehr als Produkt der Synthese eine reine Erkenntnis. Renner meint sogar mit Kant, daß die Erscheinung tatsächlich als Schein betrachtet werden müsse, wenn sie wie nach Adickes als Produkt unsres Geistes aufgefaßt würde (200). Den Grundfehler von Adickes sieht Renner deshalb darin, daß das Geistige als das Primäre und Ursprüngliche, als Sein an sich betrachtet wird, während es nach Kant so gut wie die Außenwelt für die Erkenntnis nur Erscheinung ist (194 f.).

Adickes Unvermögen, die Objektivität des naturwissenschaftlichen Urteils zu begründen, hat aber auch Konsequenzen, welche Interessen der Religion berühren. Da er der Kausalität nur Wahrscheinlichkeit, nicht Allgemeingültigkeit beimessen kann, so muß er auch den Glauben an Wunder für möglich halten und kann seine eigene Überzeugung von einem lückenlosen Kausalzusammenhang der Welt nicht anders begründen als indem er Glauben gegen Glauben setzt (115ff.). So stünden wir auch hier wieder vor dem Relativismus. Aber „ohne allgemeinen Kausalzusammenhang" nicht nur „keine wahre Wissenschaft", wie er zugibt,

sondern auch keine wahre Religion. Eine Welt, in der die Geltung der Kausalität nicht sicher sein könnte, würde zu einer Welt der Willkür und des Zufalls, und ein gesetzloses Naturgeschehen wäre nicht mehr zu vereinen mit einem Gott, von dem wir in erster Linie Vernunft, und damit Regel und Ordnung prädizieren zu müssen glauben. (Vgl. Otto 44.)

3. Religiöse Postulate der Naturphilosophie.

Hat der vorhergehende Abschnitt die Naturwissenschaft in Weltanschauungsfragen an ihren Grenzen gefunden, so ist jetzt die Frage: führt die Philosophie über die Ergebnisse des Naturforschers irgendwo zur Forderung eines Gottesbegriffs? Es ist geradezu ein religiöses Postulat, diese Frage bejahen zu müssen. Wir wüßten nicht, was gegen die Logik des Schlusses gesagt werden sollte, den Otto in die Worte faßt: „Besteht Frömmigkeit zu Recht, so muß die Natur Gottes sein und sie muß Zeichen an sich haben, durch die sie sich auch so deuten läßt" (27).

Nach Otto sind solche „Zeichen" folgende: der Geheimnischarakter der Welt, ihre Abhängigkeit und Bedingtheit, ihre Gesetzmäßigkeit, ihr Erscheinungscharakter, ihre Zweckmäßigkeit (29). Von vornherein ist das Mißverständnis abzuwehren, als könnten diese Zeichen die Bedeutung der alten Gottesbeweise haben, indem sie logisch zwingende Notwendigkeiten sein oder Religion erstmals begründen wollten. Das ist durch die moderne Erkenntnistheorie unmöglich geworden. Indem sie die Annahme eines Absoluten nahelegen, „beweisen" sie dasselbe nicht, sondern postulieren es im besten Falle als vernunftnotwendige Idee, zu der niemand gezwungen werden kann.

Was das erste Zeichen, den Geheimnischarakter der Welt angeht, so hatten wir ihn als unumgängliche Forderung von seiten der Religion nicht anerkennen können. Nun aber kommt er dem religiösen Glauben, daß unsere raum-zeitliche Welt nicht das ganze, wahre Sein, sondern nur Erscheinung sein könne, durch die Tatsache entgegen, daß unsere wissenschaftliche Naturerkenntnis uns überall auf die „Jenseitigkeit" der Dinge hinweist. Eine erkenntnistheoretische Begründung der Phänomenalität der Welt will Otto nicht in vollem Umfange geben, sondern verweist nur auf Kants Lehre von der Antinomie der Vernunft, indem er zwei der Antinomien als Beispiele ausführt. Hier sei auf eine Schwierigkeit aufmerksam gemacht, die im ganzen Denken Ottos liegt und hier besonders deutlich wird, eine Schwierigkeit, wie sie allerdings auch im Wesen der Sache begründet ist. Die raum-zeitliche Welt soll Erscheinung sein, andrerseits als eine Welt Gottes dessen Spuren an sich tragen, also auch ein Ansich sein; Frömmigkeit behauptet sogar, göttliches, unvergängliches Leben selbst zu besitzen. Das ganze Immanenz-Transzendenz-Problem leuchtet hier in seiner Kompliziertheit und Subtilität durch. Schon für den Kantianismus hat es seine besonderen Haken, noch mehr aber für eine Religionsphilosophie, die von bloßen „Ideen" zu substantiellen Realitäten fortschreiten will. Hier rächt sich auch für Otto die scharfe Scheidung von theoretischer und praktischer Vernunft, die Überspannung der religiösen Selbstgewißheit, die

ihn im Grunde genommen doch ziemlich indifferent macht gegen philosophische Spekulation, dafür aber die fragende und zweifelnde Vernunft, die ihre Augen vor der Frömmigkeit nicht verschließen kann, unbefriedigt läßt. Auch er muß natürlich zu pantheistischen Gedankenreihen kommen (283), aber ihre erkenntnistheoretische oder metaphysische Bedeutung neutralisiert sich sofort wieder in der Welt der Phantasie, für die er keine rationalen Richtpunkte angegeben, und in der Theorie, die u. E. der heutigen religiösen Situation direkt verderblich geworden ist, daß Religion gegen philosophische Weltanschauung mehr oder weniger indifferent sein und das Geheimnis lieben müsse (287).

Was weiter Abhängigkeit und Bedingtheit oder Selbstgenugsamkeit und Unbedingtheit der Welt angeht, so findet Otto, daß diese Frage unabhängig ist von der nach Gesetzmäßigkeit oder Regellosigkeit der Welt, daß aber doch die Gesetzmäßigkeit zur Postulierung eines außerweltlichen Grundes verwendet werden kann, wenn auch nicht muß (44). Diese Erörterungen ziehen sich nun zusammen zur Herausstellung der bleibenden Wahrheit des kosmologischen Beweises. Otto argumentiert mit der Notwendigkeit und Zufälligkeit der Welt. Eine Notwendigkeit für die Tatsache der Welt kann nicht eingesehen werden. Wir können nicht wissen, warum sie ist, und warum sie gerade so ist. Sie ist vielmehr für unser Urteil ganz zufällig, d.h. wir könnten sie uns auch als nicht seiend oder anders denken. Aber gerade für diese Zufälligkeit der Welt verlangt die Vernunft eine Begründung, eine hinreichende Ursache, die sie nur in einem „ewig und durch sich Notwendigen" finden kann, so sicher sie auch sonst zu allem Zufälligen eine Notwendigkeit fordern muß (47ff.).

Wobbermin macht von der Regelmäßigkeit der Wechselwirkung innerhalb der objektiv-mathematischen Logik des Weltgeschehens den Schluß auf einen die Harmonie der Wechselwirkung garantierenden Weltgrund (35). Wenn er aber daraus folgert, daß „jede übergreifende philosophische Gesamtbetrachtung einen einheitlichen Weltgrund annehmen resp. anerkennen muß, . . . der strenge Atheismus philosophisch sinnlos und unhaltbar", weil jener Schluß „unbedingte Allgemeingültigkeit" in Anspruch nehmen könne (38f.), so überschreitet er selbst die Grenzen seiner zu Anfang des Buches klar und scharf gegebenen erkenntnistheoretischen Grundlegung. „Unbedingte Allgemeingültigkeit" gibt es nur im Gebiete der verstandesmäßigen Erkenntnis, das sich auch für ihn nur auf die „Gegenstände möglicher Erfahrung" erstreckt; philosophische Weltanschauung dagegen ist „ein das erfahrungsmäßige Wissen überfliegender Versuch, . . . der notwendig hypothetisch bleibt (27)." Damit wird sein obiges Urteil von selbst hinfällig.

Mit welchem Rechte Wobbermin weiter noch von der mathematischen Logik des Weltgeschehens auf einen einheitlichen Weltgrund als mathematisch-logische Intelligenz schließt und Vorstellungen vom Absoluten, wie sie E. von Hartmann, Spencer und Wundt haben, als unwahrscheinlich und „schlecht begründet gebrandmarkt" wissen will

(39), ist uns nicht ersichtlich. An und für sich lassen bekanntlich diesseits der Erfahrung liegende Wirkungen verschiedenartige jenseitige Ursachen zu. Die größere Wahrscheinlichkeit einer Ansicht gegenüber einer andern muß deshalb näher begründet werden. Soweit eine solche von Wobbermin erst später gegeben sein soll, kommen wir jetzt bei der Erörterung der Zweckmäßigkeit der Welt, also des physikotheologischen Beweises auf sie zu sprechen.

Der Boden, auf dem wir uns damit befinden, ist schon weit unsicherer als bisher, ja man muß sagen, überhaupt nicht mehr sicher. Denn bis jetzt konnten wir uns auf Ergebnisse der empirischen Naturwissenschaft stützen. Der Zweckbegriff liegt aber für alle Zeiten ganz jenseits der Grenzen dieser Wissenschaft, er ist für den Naturforscher, so wenig er ihn als Hilfsbegriff entbehren kann, doch „Mystik", wie er sich gerne ausdrückt. Natürlich sind die naturwissenschaftlichen Untersuchungen nicht irrelevant für die Bildung dieses Begriffs, im Gegenteil, sie können dieselbe mehr oder weniger nahelegen, je nachdem man sich zu den biologischen Theorien stellt. Was für Interessen die Religion an der ganzen Debatte hat, ist schon dargetan. Ihre teleologische Betrachtung kann durch Darwinismus und mechanistische Lebenslehre nicht unmöglich gemacht werden, wohl aber erhält sie eine kräftige Stütze in den neu aufstrebenden antidarwinistischen und antimechanistischen Richtungen. Und so ist es begreiflich, wenn Otto, Wobbermin und Schmid diesen Fragen die ausgedehntesten Untersuchungen widmen, Otto am gründlichsten, dann Wobbermin und Schmid.

Es ist schlechterdings unmöglich, hier auch nur die wichtigsten ihrer Ergebnisse hervorzuheben. Was uns speziell in diesem Abschnitt interessiert, ist die weit schwierigere Frage nach der religiösen Tragweite etwaiger Entwicklungstendenzen, Bildungstriebe, Dominanten, Lebenskräfte oder wie man sie noch nennen mag.

Man kann wohl Otto ohne weiteres zustimmen, wenn er in ihnen Zeichen sieht, „daß dem Glauben an die höchste Weisheit als Grund und Leiterin der natürlichen Dinge die Natur nicht widerspenstig ist, sondern ihm Raum und Recht gibt" (143). Der alte physikotheologische Beweis tritt hier nicht in Form eines logisch-zwingenden Schlusses auf, das ist für Otto ausgeschlossen, aber wie uns bei dieser vorsichtigen Ausdrucksweise scheinen will, auch nicht in Form eines Vernunftschlusses, wie etwa der eben erörterte kosmologische Beweis.

Letzteres ist dagegen der Fall bei Wobbermin und erregt starke Bedenken. Er schließt in der bekannten Weise von dem „Kunstwerk" der Welt auf einen „zwecksetzenden und -verwirklichenden Baumeister" (63), also von zweckmäßigen Wirkungen auf eine zweckssetzende Intelligenz als zureichende Ursache. Für die größere Wahrscheinlichkeit dieses Schlusses gegenüber einer pantheistischen Auslegung beruft sich Wobbermin auf die Analogie der Erfahrung, nach der wir eben Zweckverwirklichungen nur „durch selbstbewußte, zweckssetzende Intelligenzen" kennen 30 (63f.). Wundt, mit dem sich Wobbermin besonders auseinandersetzt, gibt zu,

„daß die Lebenserscheinungen ohne die Voraussetzung geistiger Kräfte in der Natur nicht zu erklären sind“ *), fragt aber, was dazu nötige, die zweckentsprechende „Intelligenz als eine Einheit oder gar als eine unendliche Totalität zu denken . . . . Es liegt doch gar kein Grund vor, diesen zwecksetzenden Willen außerhalb der Organismen selbst anzunehmen, da uns die Erfahrung die Willenshandlungen der Tiere tatsächlich als wichtige ursächliche Faktoren zweckmäßiger Anpassungen der Organe kennen lehrt (432).“

Vielleicht würde Wobbermin dagegen geltend machen, daß die Erfahrung Zweckverwirklichungen eben nur bei selbstbewußten Intelligenzen zeige; da nun die Natur wenigstens nicht auf allen Gebieten, in denen Zweckverwirklichungen vorhanden, die einheitliche, bewußte oder gar selbstbewußte Intelligenz wie beim Menschen aufweise, so müsse eine solche eben als außerhalb ihrer selbst gelegen postuliert werden. Sofort aber müßte dann der alte Einwand entkräftet werden, mit welchem Rechte man anthropomorphisierend die Organisation des menschlichen Geistes auf Natur und Gott übertrage. Zunächst wäre das nichts anderes als eine Verabsolutierung der menschlichen Zweckbetätigung. Das Wesen derselben besteht in der Antizipation einer Zweckwirkung durch eine Zweckvorstellung. Wundt betont aber, daß darin der Zweckbegriff nicht aufgehe, sondern auch da noch seine Geltung habe, wo wir zwar Zweckverwirklichungen beobachten, aber aus mangelnder Kenntnis der Kausalzusammenhänge den Zweckbegriff als eine Deutung von der Wirkung, statt wie beim Kausalbegriff von der Ursache aus anwenden (316). Wundt selbst deutet nun die Zweckmäßigkeiten der Natur bekanntlich voluntaristisch-pantheistisch als Willenskräfte. Wobbermin will Wundt darin in Widerspruch mit sich selbst sehen. Seine „Selbstschöpfung der organischen Welt“ müsse eine „unbewußte Geistestätigkeit“ voraussetzen. Eine solche sei aber ein Widerspruch in sich selbst, was er selber gegen Hartmann geltend mache (644). Aber der Geist, der in der Natur sich selbst zu verwirklichen strebt, hat nach Wundt nur verschiedene „Bewußtseinsgrade“, d.h. die Fähigkeit, psychische Vorgänge mehr oder weniger zu erneuern und zu verbinden („Kontinuität der geistigen Zustände“) (563ff.), und auch wo ein nur „momentanes Bewußtsein, d.h. ein geistiges Geschehen, bei dem der innere Zusammenhang mit andern Vorgängen völlig aufgehört hat“, als „metaphysischer Hilfsbegriff“ gebildet werden muß, ist nicht von einem eigentlichen Unbewußten, sondern mit Leibniz nur von „verschwindendem oder unendlich kleinem Bewußtseinsgrad“ zu reden (568).

Diese Erwägungen sollten zeigen, daß, wie man sich auch zu ihnen stellen mag, die ganze Argumentation des physikotheologischen Beweises nicht aufgenommen werden kann, ohne eine vorhergehende gründliche psychologische und erkenntnistheoretisch-metaphysische Erörterung über den Zweckbegriff.

*) System der Philosophie. 2. A. 433.

4. Religion und naturwissenschaftliches Weltbild.

So erquickend wie die geschliffene Klarheit aller Ausführungen von Adickes ist auch die überzeugende Entschiedenheit, mit der die Unmöglichkeit einer Vereinigung des Haeckel'schen Weltbildes mit Religion dargetan wird. Mit wenig Dingen, vielleicht mit keinem sonst wird heutzutage soviel Mißbrauch getrieben wie mit dem, was wir als Religion zu bezeichnen pflegen. Bis zum Nihilismus vermag man sich mit einer religiösen Glorie zu umgeben. Adickes trifft u. E. ganz richtig die unverrückbare Grenze zwischen Religion und Nichtreligion, wenn er verlangt, Gott müsse in irgend einer Beziehung etwas Selbständiges sein. Das Absolute muß entweder unabhängig von den beiden Haeckel'schen Attributen Materie und Energie für sich existieren, oder es muß ihnen als Ding an sich realiter zu Grunde liegen, niemals aber darf es in seinen Attributen aufgehen, mit ihnen identisch sein, sonst ist es nur eine andere Benennung für Natur, die gar keine reale Bedeutung hat, sondern nichts ist als eine „leere Phrase". (Vgl. auch Otto 283.) Haeckels Monismus ist ein Scheinmonismus. Stoff und Kraft sind nirgends durch ein Drittes verbunden, sondern nur durch die Einheit der Existenz, durch die der Entwicklung und des allgemeinen Kausalzusammenhangs, eine Verbindung, die also nur äußerlich ist, eine Benennung, eine Idee. „Seine Begriffe von Gott, Natur, einheitlicher Substanz haben also keine andere Funktion und keine andere Bedeutung als unsere Zahlen und Maßbegriffe, wie z.B. Dutzend oder Schock, Liter oder Ar." Zwar taucht ein „Ding an sich" bei ihm auf, um aber gleich wieder als „ideales Gespenst" zu verschwinden. (18ff. und 92.)

Das Weltbild von Adickes ist, kurz skizziert, folgendes (75–92). Da es unmöglich ist, eine Wechselwirkung zwischen zwei so völlig disparaten Größen wie Materie und Geist anzunehmen, bleibt nichts übrig, als hinter den Naturvorgängen psychische „Innenzustände" zu setzen (Theorie der Allbeseelung), Kraftzentren, welche sich äußerlich in Lageverhältnissen und Bewegungen spiegeln, ja sogar die eigentlichen Ursachen derselben sind, – da ja eine Bewegung nie eine andere herbeizwingen kann, etwa durch den Zauberer „Gesetz", – Kraftzentren, welche andrerseits auch mit den Bewußtseinsvorgängen parallel gehn und wiederum allein die Ursache sind, daß äußere Bewegungsreize überhaupt wahrgenommen werden (Psychophysischer Parallelismus). Ausdehnung und Bewußtsein sind also nur korrelative Äußerungs- und Wirkungsweisen eines und desselben zugrunde liegenden Etwas, des Ding an sich, der Substanz, des Unendlichen. Wie dieses Unendliche zu denken sei, „der Monist wird nicht wagen, darüber eine Meinung auszusprechen, ja er wird nicht einmal wagen, es sich auch nur irgendwie auszumalen. Unser Intellekt hat nur mit Endlichem zu tun: den Begriff des Unendlichen kann er wohl fassen, er kann auch glauben, das Unendliche schließe sich zu einer Einheit zusammen – aber weiter geht seine Kraft nicht. Nur das eine wird er anzunehmen geneigt sein, daß wie das Unendliche alles Endliche in sich faßt und also über alles Endliche ist, so auch sein Innenleben sich weit über das unsrige und über jedes von

uns vorstellbare erheben werde. Und wie es unser Streben ist, in unserm individuellen Sein die Vernunft zur Herrschaft zu bringen, so — dürfen wir hoffen und glauben — steht auch die Entwicklung des Alls unter dem Zeichen der Vernunft. Ist es in seinem innersten Wesen Geist, so wird es auch in seinem innersten Wesen Vernunft sein" (91). — Bei einer solchen Weltanschauung ist Raum für die Religion („in der Form des Pantheismus" 92). Nur weil das All seinem wahren Wesen nach psychischer Art ist, „kann es Sinn und Bedeutung haben, kann es Ziele und Zwecke, Entwicklung und Wertunterschiede in ihm geben, kann ich zu ihm in einem persönlichen Verhältnis stehn (90)." Der Monist kann dieses All „lieben und verehren, sich ihm vertrauend hingeben und aus dem Gedanken an das Ganze, an das Unendliche, Kraft und Fülle des Lebens schöpfen" (92).

Wir halten diese Weltanschauung für durchaus berechtigt, in sich sehr gut geschlossen und mit Religion sehr wohl vereinbar. Renner dagegen läßt die ganze Heftigkeit und den ganzen Abscheu eines strengen Kritizisten gegen sie aus, nicht ohne Verblendung, Übertreibung und Ungerechtigkeit, auch nicht immer ohne den polemisch scharfen Ton, den er selbst an Adickes gegen Haeckel tadelt. Vor allem will er die Motive von Adickes zum Ausbau gerade dieser Weltanschauung nicht sehen. Er sagt: „Wozu dieser Glaube" an psychische Dinge an sich „nötig ist, hat er vergessen anzugeben" (188). Renner hätte aber aus dem ganzen Tenor der Ausführungen von Adickes heraushören können, wie er nach einer einheitlichen Weltanschauung, nach einer Überwindung des Dualismus von Geist und Materie, nicht bloß im Interesse des Denkens, sondern auch der Ethik und Religion ringt, und dazu vor allem die Theorie der Allbeseelung nötig hat. Diese Motive sind auch wiederholt „angegeben": z.B. 85.89.90ff. Wenn Renner von dem psychophysischen Parallelismus als von einer unbegründeten und in der Gegenwart wohl endgültig zurückgewiesenen Theorie spricht (187), so ist das angesichts von Anhängern derselben wie Wundt, Paulsen, Ebbinghaus und vielen andern wohl als Übertreibung zu bezeichnen. Gegen die Allbeseelungslehre gebraucht er den gegen sie immer beliebten Ausdruck „Phantasterei" und variiert ihn noch mit „mystische Quertreibereien" (187f.). Auch Otto (267) und, wie es scheint, Wobbermin (39) und Schmid (101f.) diskreditieren diese Theorie. Sie kann natürlich zu Phantastereien sich auswachsen, scheint uns aber, da doch erkenntnistheoretische und metaphysische Gründe zur Annahme eines geistigen Charakters des Naturgeschehens nötigen, nicht ganz umgangen werden zu können.

Weiter spricht Renner des öftern von Adickes' Metaphysik in dem verächtlichen Tone, den dieses Wort in der Schule der Neukantianer hat. Es ist leicht, von einem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus, auf dem zunächst allerdings so und so viele metaphysische Fragen ausgeschaltet werden können, über Metaphysik zu schelten. Aber ausgeschaltet ist nicht aufgehoben. Sie erheben sich an der Grenze der erkenntniskritischen Leistungsfähigkeit in um so größerer, monumentaler Form. Die transzendental-logische Methode kann es nur zu einer subjektiven Objektivität

der Erkenntnis bringen, sie vermag die letzte große Frage nach der Garantie der Wahrheit nicht ohne die Metaphysik eines Absoluten zu beantworten. Die Bildung von erkenntnistheoretischen Grenzbegriffen wie „Allgemeinbewußtsein", „transzendentes Sollen" u. a. ist u. E. nur das Eingeständnis dieser Notwendigkeit. Von welcher Seite man auch herkommen mag, immer wird die Erkenntnistheorie irgendwo in Metaphysik umschlagen, wenn das Denken ganz befriedigt werden soll. Man treibt nicht Metaphysik aus Liebhaberei, sondern aus wissenschaftlich-philosophischer Notwendigkeit; und die Tatsache, daß sie neuerdings wieder mehr zu Ehren kommt, mag den Geltungswert der Rennerschen Auslassungen über sie auf sein richtiges Maß beschränken.

Ottos Weltansicht (280 ff.) will „ein Rahmen sein, in den die Ergebnisse des Welterkennens wohl einzutragen wären". Sie ist im allgemeinen die der deutschen Idealisten, am meisten wohl die Fichtes, auf den er sich selbst des öftern beruft. Die Welt eine Setzung Gottes, ausgestattet mit Freiheit, durch die sie sich von der niedersten Materie an vermöge eines Willens zum Dasein selbständig aufringt bis zum geistigen Leben des Menschen, das in der Gottähnlichkeit Sinn und Zweck findet. Aus dieser Freiheit, die schon eine Qualität der natürlichen Entwicklung ist, erklärt sich das Zweckwidrige, Unlogische und Rätselhafte in Natur- und Geisteswelt. An dieser Stelle wird mit Fichte die Selbständigkeit Gottes gegenüber der Welt, das Sein vor dem Werden, der Aktus vor der Potenz betont, offenbar im Gegensatz zu den Anschauungen, welche Gott erst im Laufe der Entwicklung zu einem ausgestalteten Sein kommen lassen. Damit ist aber die pantheistische Linie noch nicht völlig überschritten. Was zu dem (219) geforderten Theismus nötigt, außer daß Fömmigkeit für das Absolute „die höchste Analogie" vom geistigen Dasein bilden müsse, ist nicht angegeben. Auch das Motiv zu dieser Analogienbildung nicht. Sie bleibt, wenn sie so schutzlos gefordert wird, den Vorwürfen des Anthropomorphismus ausgesetzt, sowie den Angriffen des Phänomenalismus, welcher auch geistiges Leben als Erscheinung, nicht als substantielles Ansich, das hypostasiert werden dürfte, betrachtet. So sind die Probleme des Theismus liegen gelassen, wohl aus Gründen, wie wir sie bei Otto schon des öftern ausgestellt, und doch hätten sie auch von einem naturwissenschaftlichen Weltbild aus Bedeutung gewinnen können.

Schmid geht teilweise auf sie ein in seiner Apologetik des Wunders und der Vorsehung. Das Wunder verteidigt er mit den bekannten und zur Genüge diskutierten Mitteln, die u. E. nicht haltbar sind. Weniger oft wird eine Rationalisierung des Vorsehungsglaubens unternommen. Nachdem Schmid den bekannten theologischen Erfahrungsbeweis geführt (120 f.), stützt er sich für die Irrationalität der Vorsehung auf die Analogie der Zweckverwirklichungen und anderer Tatsachen der Natur, welche zweifellos da seien, ohne in ihrem Wie eingesehen zu werden, ferner auf die Analogie der psychophysischen Wechselwirkung, vermöge der unser Geist auf die Natur einwirke, ohne deren Gesetzmäßigkeit aufzuheben. Beides ist wohl möglich, aber gerade was erwiesen werden soll, daß Gott in den

Naturlauf „eingreifen" könne, ist noch diskutabel. Das würde eine doppelte Ursachenreihe voraussetzen. Otto meint (289), es sei „nicht einzusehen, warum ein Gott, wenn er die Gesetzmäßigkeit schuf, er sie so mangelhaft und hilfsbedürftig machte, daß sie noch der besonderen Eingriffe bedürfe." Damit ist aber die Frage nicht erledigt. Es kann metaphysisch-theologische Gründe dafür geben. Eine Erörterung über Berechtigung oder Nichtberechtigung derselben gehört aber nicht mehr hierher. Wobbermin versucht in der 2. Auflage seines Buches ebenfalls eine Apologie des christlichen Vorsehungsglaubens im Rahmen einer Erörterung über das „Wunder" (60 ff.). Die Spitzen des Problems treten aber bei ihm nicht hervor. Er hält die Vorsehung in allgemeiner wie spezieller Bedeutung gerechtfertigt durch die doppelte Betrachtungsweise, welche das Weltgeschehen zuläßt. Es kann unter dem Gesichtspunkt der empirischen Kausalität, aber auch mit demselben Rechte unter dem einer Kausierung durch ein transzendentes Absolutes angesehen werden (69). Das ist wohl erkenntnistheoretisch sehr einleuchtend, erscheint aber metaphysisch als das alte Problem des Verhältnisses zwischen immanenter und transzendenter Kausalität. Man kann dieses Verhältnis als irrational bezeichnen und trotzdem mit Recht an jener doppelten Betrachtungsweise festhalten. Es ist aber die Frage, ob diese allgemeine Begründung für den christlichen Glauben an eine spezielle Vorsehung, d.h. eine Vorsehung für einen einzelnen Fall im Weltgeschehen ausreicht. Wobbermin hält es mit Recht für unmöglich, einen solchen Glauben „rein theoretisch zu beweisen" (66); es ist Sache des subjektiven Gewissens, das im einzelnen Falle bestimmt, „was ihm mit besonderer Deutlichkeit über die Erscheinungswelt hinaus und auf Gott hinzuweisen scheint" (70). Und dies deshalb, weil die göttliche Kausierung der Dinge die menschliche Willensfreiheit nicht ausschließt, sondern sogar fordert. Allein die theoretische Möglichkeit einer speziellen Vorsehung hätte wenigstens erwiesen werden müssen. Abgesehen davon, daß zu diesem Zweck auf geistigem Gebiete das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit zu durchleuchten wäre, müssen wir doch auch für das Naturgeschehen zur Erklärung des Zweckwidrigen und Unvernünftigen eine freiheitliche Entwicklung annehmen und hätten somit hier dasselbe Problem wie in der Geisteswelt. Die uns interessierende Frage wäre nun, ob eben für den Glauben an eine spezielle Vorsehung nicht eine göttliche Lenkung der Naturvorgänge postuliert werden müßte, die deren gegen geistige Werte blinden Mechanismus zwar nicht aufhöbe, aber doch, wenn auch unbeschadet ihrer Gesetzlichkeit an einzelnen Punkten beeinflußte, also doch wieder ein göttlicher „Eingriff" wäre. Es handelt sich ja bei diesem Glauben nicht mehr bloß um eine punktuelle Kausalität, sondern um eine Zweckverwirklichung, bei der die Fäden des geistigen und natürlichen Geschehens zu dem einzelnen providentiellen Falle zusammengezogen werden müßten. Diese naturphilosophisch-metaphysische Frage bleibt u. E. bei den Erörterungen Wobbermins übrig.

Marcus hält den Monismus für unmöglich, weil aus einer Einheit, die nicht schon eine Mannigfaltigkeit in sich enthielte, auch kein

Mannigfaltiges entstehen könnte, aber auch den Dualismus und Pluralismus, weil eines der zwei oder mehrerer Grundelemente (deren es sieben geben soll) nicht ohne das andere, nicht ohne eine zusammenhaltende Einheit sein könnte. Diese Einheit soll der Mannigfaltigkeit weder transzendent, noch transzendental, sondern immanent sein. Das Grundverhältnis von Einheit und Vielheit, das allem Geschehen zu Grunde liegt, ist eine Antinomie. Ein andres ist Einheit, ein andres Vielheit, und doch kann eines nicht gedacht werden ohne das andere. Diese Antinomie geht durch alle Kulturgebiete; in soziologischer Beziehung z. B. soll der Mensch Individualität und doch wieder der gleiche Teil eines Ganzen sein, nach Freiheit und Selbständigkeit, zugleich aber auch nach Gebundenheit durch das Ganze streben. Einheit und Vielheit bestehen notwendig zusammen im Nacheinander der Zeit, insofern sich Einheit nur durch Differenzierung wandelt und diese zugleich wieder Vereinheitlichung zur Folge hat; ferner im Nebeneinander, insofern das Ganze und die Teile sich immer gegenseitig beeinflussen. Das menschliche Geistesleben hat den Drang zur Einheit; um Extreme zu vermeiden, muß aber dieser Einheit durch die Mannigfaltigkeit der Weltanschauungsprinzipien und der ethischen Ziele das Gleichgewicht gehalten werden.

Die Ausführungen des Verfassers sind originell gedacht und im einzelnen sehr geistreich. Eine Auseinandersetzung mit ihnen ist nicht unsre Aufgabe. Sie sind größtenteils nur empirisch gehalten, insofern sie die Wirklichkeit unter monopluralem Gesichtspunkt behandeln. Die Konsequenzen für philosophische Welt- und Lebensanschauung treten seltener hervor. Die Religion ist leider nicht in Betracht gezogen; nur ganz selten kommen Seitenblicke auf sie, aus denen aber nicht viel geschlossen werden kann. In einer Anzeige des Buches von dem Verfasser heißt es*): „für ihre höchsten Begriffe: Gott, Substanz u. a., hat die Philosophie ja keine andere Funktion zu vergeben, als daß sie sie die Einheit in der Vielheit der Erscheinung bilden läßt". Wenn aber diese Einheit nach Marcus weder eine transzendente, noch eine transzendentale Bedeutung haben soll, so wüßten wir nicht, was für eine andre noch übrig bliebe als die logische, die metaphysisch betrachtet naturalistisch gedeutet werden muß (vgl. 36). Die Einheit ist eben die Vielheit, ganz wie Spinozas Substanz, die ohne ihre Attribute nichts ist. Im Naturalismus hat aber die Religion nach unsern Grundsätzen keinen Raum. Trotzdem scheint Marcus eine positive Stellung zu ihr einnehmen zu wollen, was die schon erwähnte Aussage und S. 159 vermuten lassen. Wie für die Welt- und Lebensanschauung, so ergäbe sich auch für die Religion ein gewisser Synkretismus, eine gegenseitige Ausgleichung der in der Geschichte aufgetretenen Ideen. Wir hätten hier wieder einen der unzähligen modernen Fälle, wo Religion und Weltanschauung aufs Widerspruchsvollste vereinigt werden. Entweder die Weltanschauung aufgeben, oder nicht mehr Religion nennen, was keinen religiösen Sinn mehr haben kann.

*) Philosophische Wochenschrift VII, 1.

Die theosophische Gesellschaft ein gigantischer Welthumbug.

Von **Carl Sellin.***)

Es ist eine eigentümliche Lage sich einer sogenannten Bewegung gegenüber zu sehen, der man keinen andern Titel zu geben weiß, als den der Überschrift. Als ein Stimmungsbild hat die geehrte Redaktion den Bericht des Herrn Grävell-Heidelberg in einem Brief an den Verfasser bezeichnet. Sie verstattet mir wohl, den obigen Titel zu belassen und damit von vorn herein zu erklären, daß ich niemanden, der in dieser „Bewegung" steht, völlig ernst nehmen kann. Ich bin glücklicher Weise in der Lage, den Nachweis antreten zu können, daß meine scharfe Verurteilung durchaus dem Sachverhalt entspricht.

Die Genossen dieser Bewegung sind mehr oder minder verirrte Brüder, denen zu helfen mein größtes Verlangen ist.

Die gegenwärtige Präsidentin A. Besant, welcher angeblich von den „Mahatmas" dieses Amt übertragen wurde, hat einst erklärt, „daß es ein Tag des Glückes und der Freude sein wird, wenn wir der theos. Gesellschaft nicht mehr bedürfen, weil jeder Einzelne (?) die Wahrheit erfaßt hat, welcher sie zu verbreiten strebt." Dieser Augenblick für die theos. Gesellschaft ist m. E. längst vorüber; er liegt in der Vergangenheit. Sie ist jetzt ein Trümmerhaufen, dessen Reste noch durch die 150000 Pesos des Herrn Fuente oder durch die wenn auch etwas geringere Summe des Wachtmeisterlegates in einer Art von Scheinleben erhalten werden. Alle Prahlereien mit der Menge von Chartern und mit der ganzen theosophischen Bücherei, mit der man das Lesepublikum bisher gelangweilt hat, werden bald in der Versenkung verschwinden. Unsere Zeit steuert ernsteren Zielen zu.

Die bisherige Art Okkultismus zu treiben, sowohl bei den Spiritualisten, als bei den leider in Deutschland noch ziemlich reichlich vorhandenen Spiritisten Kardekscher Färbung wird aufhören, und zwar in den romanischen Ländern zugleich mit der Adyar-Theosophie. Auf einer handgreiflichen philosophischen Unwahrheit läßt sich weder ein philosophisches, noch ein metapsychisches System aufbauen, und die Reïnkarnation ist eine solche, trotz ihrer weiten Verbreitung in Indien.

Außerdem bringt Frau Besant stets gestohlene Ideen aufs Tapet, gerade wie ihre verehrte Lehrerin und Meisterin H. P. Blavatsky, es fehlt ihr jede Originalität. Die Piraterie auf diesem Gebiet erklärt sie ja als Pflicht, einerlei was aus den in fremden Boden verpflanzten Ideen wird. Frau Besant ist im Grunde beschränkt. Wer eins ihrer Bücher oder eine ihrer

*) Der Verfasser war Mitarbeiter an den von Aksakow begründeten „Psychischen Studien" und hat sich viel mit all' diesen Dingen beschäftigt. Wir hören darum gerne von ihm noch einmal etwas über die theosophische Gesellschaft. Wer indische Weisheit an der Quelle kennen lernen will, sei auf die nachfolgende Anzeige der Deussen'schen Bücher verwiesen. D. H.

**) Ich gedenke die unredliche Weise, in der Allan Kardek selbst die Reïnkarnation unter die Leute und den unsinnigen Namen Spiritisten aufgebracht hat, der Wirklichkeit entsprechend demnächst darzustellen.

Reden liest, kann sich leicht davon überzeugen. Man hört sie darum selten zweimal, falls man Kopf und Herz auf dem rechten Fleck hat. Ich Unglücklicher habe sie dreimal reden hören, da sie für mich nur Studienobjekt war.

Interessant ist auch, wie das jetzige Haupt der „Bewegung" in Deutschland emporkam. Die verstorbene Gräfin Brockdorf — nicht die Oberhofmeisterin — spielte sich in ihren Salons als Mäzenatin für Theosophie auf. Diese gab Herrn Steiner den Posten als Verwalter einer okkultistischen Bücherei, die nicht viel taugte. Es war ein buntes Menschengewirr und noch bunteres Programm, durch welches der kleine Kreis sich bemerklich machte. Halbbildung war die Signatur dieses Kreises. Es war ja auch Niemand dabei, der Lust zum Arbeiten gehabt hätte. Dort hat Dr. Steiner die ersten rhetorischen Lorbeeren gepflückt. Er schrieb dort die ersten Bücher. Mit dem Aufstieg zum Gesellschaftssekretär neben einem Frl. von Sievers scheint er seine Akme erreicht zu haben.

Und nun noch das Folgende aus den Anfangszeiten der theosophischen Gesellschaft! Olcott begann seine Karriere, indem er in seiner Heimat ein Weib mit Kindern von verschiedenem Alter zurückließ, als er, an die Rockschöße der in Amerika unmöglich gewordenen H. P. B. geklammert, nach Indien aufbrach, während kurz vorher noch H. P. B. selbst bei Lebzeiten ihres Gatten und ungeschieden von ihm sich mit einem Mr. B. auf ein Jahr lang vermählt hatte. Wunderliche Anfänge einer zur brüderlichen Einigung der Menschheit gegründeten Gesellschaft! Der Fortgang hat ganz genau diesem Anfangsbilde entsprochen.

Daß von dieser Sachlage so wenig bekannt geworden ist, hat seinen Grund in einer besonderen Eigentümlichkeit der Propaganda dieser Gesellschaft. Die Theosophen machen es nämlich wie die Frösche beim Ovid. Wenn ein Stein unter sie geworfen wird, taucht die ganze quackende Gesellschaft unter und läßt einige Zeit vergehen, bis die Luft wieder rein ist. Dadurch entgehen die unangenehmen Dinge der Besprechung und die allgemeine Vergeßlichkeit tat das ihrige, um die Spuren zu verwischen.

Es wäre nun freilich ein Bild des Lebens innerhalb der Gesellschaft das Nötigste für diese Art von Gottesweisen. Das mögen aber die Theosophen am wenigsten von allen Sterblichen. Was sich in den Gesellschaften dieser Art an Sündern herumtummelt, halte ich natürlich nicht für bewußte Lügner und Heuchler. Wie nahe sie oft daran sein mögen, es zu werden, das mag den Seelenkundigen zur Entscheidung überlassen bleiben. Die T. G. als Ganzes ist aber im höchsten Grad von der Unwahrhaftigkeit angefressen. Die Gattung gehört ganz und gar der Caglioströsippe an, von der Thomas Carlyle uns ein so launiges Bild gegeben hat. Cagliostro war ja tatsächlich in mancher Beziehung origineller als H. P. B., insofern der Prozentsatz von Plagianismen bei ihm geringer war. Wer in eine solche Gesellschaft hineingeraten ist, findet sich schwer wieder heraus. Man denke an die Fr. Elise von der Recke, die es trotzdem fertig brachte.

Will man die Adyar-Theosophie kurz definieren, so bekommen wir

folgendes Bild: Phantastisch überspanntes, halbreligiöses Denken, eine unter der Leistungsfähigkeit ziemlich zurückgebliebene Gestaltungskraft, untergeordnete Mittel zur ernsten Arbeit und als Folge dieser sonderbaren Mischung — Charlatanerie. Es bleibt uns dieser modernen Zeitströmung gegenüber nichts andres übrig, als ernste Mahnung. Fortschritt ist von dieser Seite her nicht zu erwarten. Nur die einzelnen Ernüchterten können noch als Kulturpioniere brauchbar gemacht werden.

Besprechungen.

Dr. Paul Deussen, Geheimer Regierungs-Rat, ordentlicher Professor der Philosophie an der Universität Kiel:

1) „Die Geheimlehre des Veda", ausgewählte Texte der Upanishad's aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1907.
2) „Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam: Sanatsujâta-Parvan — Bhagavadgîtâ — Mokshadharma — Anugîtâ" — in Gemeinschaft mit Dr. Otto Strauß aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1906.

Nachdem die Renaissance des antiken Hellenentums die immanenten Fähigkeiten des Menschengeistes: Kunst und Wissenschaft, verjüngt und zu neuer Blüte entwickelt hatte, begann zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts eine ähnliche Renaissance-Bewegung für die transszendenten Anlagen unseres Geistes: für Philosophie und Religion. Es war die Wiederentdeckung der uralten Geistesschätze Indiens, welche diese Bewegung ins Leben rief. Arthur Schopenhauer war einer der ersten, die aus dem altarischen Weisheitsborn schöpften und ihn befruchtend auf die Gefilde unserer Kultur leiteten. — Die Metaphysik Kant's hatte in ihm die Einsicht geweckt, daß der nach außen, in die Welt der Erscheinung, gerichtete Blick niemals die Wahrheit voll erschauen kann. Wir müssen lernen, unsern Blick nach innen, in die Tiefe unseres eigenen Wesens zu richten. Und gerade das ist es, die Fähigkeit der inneren Selbst-Schau, die uns europäischen Kulturmenschen fehlt, die aber jenen alten indischen Weisen in höchstem Maße zu eigen war. Ist es uns also Ernst mit der Wiedereroberung unseres eigenen Selbst, so müssen wir uns in die Jahrtausende alten philosophisch-religiösen Schriften der Inder versenken. Viele haben sich daran versucht, sie uns durch Übersetzung näher zu bringen. Aber mit bloßer philologischer Gelehrsamkeit ist hier nichts zu erreichen. Nur der Philosoph mit dem nach innen gewandten Blick, der Metaphysiker im Sinne Kant's und Schopenhauer's, konnte uns hier zum Interpreten werden.

Paul Deussen hat sich die Uebersetzung und philosophische Erschließung der Sanskrit-Texte des Vedânta zur Lebensaufgabe gemacht. Seine Uebersetzungen und philosophischen Schriften[1]) haben weite Verbreitung und eine tiefe Einwirkung auf die moderne Geisteskultur gewonnen. Aber erst seit dem epochemachenden Er-

[1]) „Elemente der Metaphysik" (1877), „System des Vedânta" (1883), „Sûtra's des Vedânta" (1887), „Allgemeine Geschichte der Philosophie" I. Band (1894).

scheinen seiner „Sechzig Upanishad's des Veda" (1897) ist die indische Renaissancebewegung in vollen Fluß gekommen und hat seitdem immer weitere Volkskreise ergriffen.

Man ist sich der heilsamen Bedeutung dieser Schriften für unsere Zeit bewußt geworden. Haben jene brahmanischen Denker schon vor dreitausend Jahren das Fundament aller wahren Philosophie gelegt, indem sie erkannten, daß die, vom naiven Menschen für real gehaltene empirische Welt nur Erscheinung ist: der Schleier der Mâyâ, hervorgesponnen aus unserm eigenen Gehirn — so werden sie uns helfen, den hohen Standpunkt des Idealismus, der ja auch Grundlage aller echten Religion ist, gegen die heute wieder so mächtig anstürmenden, verflachenden Irrlehren des Realismus zu behaupten. — Haben Jene uns dann gezeigt, daß die wahre Realität, der Wesenskern aller Erscheinung in der Tiefe unserer eigenen Seele zu suchen ist, und nennen sie dieses, von allen irdischen Schlacken geläuterte göttliche Selbst: Atman — so erkennen wir in diesem Atman die tiefste Verinnerlichung des Gottesbegriffes, wie ihn die christlichen Mystiker des Mittelalters in unbewußter Übereinstimmung mit den alten Indern erfaßten und wie er auch unser heutiges religiöses Bewußtsein zu vertiefen und zu läutern geeignet ist. — Und wird uns endlich in den Upanishad's der Weg zur Innewerdung des Atman, zur Einswerdung mit Gott gewiesen, so erfahren wir, daß der erste und entscheidende Schritt zu diesem hohen Ziel nur dem gelingt, der männlich und stark Selbst-Zucht übt: wahrlich eine beherzigenswerte Lehre für eine Zeit, in der die rücksichtsloseste Selbst-Sucht herrscht, ja sogar als höchstes Heil sophistisch begründet und laut angepriesen wird.

Es liegt also im Interesse der Allgemeinheit, wenn ein so heilsames Buch weiteste Verbreitung findet und deshalb ist die soeben erschienene „Geheimlehre des Veda" freudigst zu begrüßen. Sie bietet allen denjenigen, denen die Upanishad's zu umfangreich oder zu kostspielig sind, einen vollkommenen Ersatz dafür: Eine wohldurchdachte, den philosophischen Inhalt vollkommen darstellende Auswahl der bedeutsamsten Texte der Upanishad's, nebst einigen schönen Hymnen des Veda; mit einer dem Uneingeweihten sehr dienlichen orientierenden Einleitung. — Besonderer Dank gebührt dem Herausgeber dafür, daß er auch die Vorrede zur ersten Ausgabe, mit ihrer lichtvollen Parallele zwischen Upanishad's und neuem Testament, mit herübergenommen hat. — Die würdige Ausstattung und der mäßige Preis des Buches mögen mit dazu beitragen, daß es zu einem weitverbreiteten Volksbuch werde, das neben der Bibel seinen Ehrenplatz verdient.

Die indische Philosophie konnte sich nicht immer auf der reinen Höhe des idealistischen Upanishad-Gedankens erhalten. Es fand im Laufe der Jahrhunderte eine allmählige Umbildung nach der Seite des Realismus statt, und das Endprodukt dieser Entwicklung, oder, wenn man will, Entartung, ist die Sânkhyaphilosophie. Die, in das große Heldenepos „Mahâbhâratam" eingeflochtenen, umfangreichen philosophischen Texte sind nach der Ansicht Deussens als Dokumente des Übergangs vom reinen Vedânta zum Sânkhyam zu betrachten. — Die Entartung betrifft hier wohl hauptsächlich den erkenntnistheoretischen Teil. In der Ethik dagegen und in der praktischen Heilslehre (Yoga) stehen auch diese Schriften noch auf einer solchen Höhe, daß die wichtigste und schon lange bekannte von ihnen, die Bhagavadgîtâ, mit Recht als eines der erhabensten religiös-philosophischen Gedichte

der Weltliteratur gefeiert wird. Sie gemahnt in ihrer Gedankentiefe und sittlichen Weihe an das Johannes-Evangelium. Von den „Vier philosophischen Texten des Mahâbhâratam" bildet sie denn auch zwar nicht den umfangreichsten, doch aber sicher den wertvollsten Teil.

Die übrigen drei Texte: Sanatsujâta-Parvan, Mokshadharma und Anugitâ erscheinen hier zum ersten Mal in deutscher Übertragung. Der Umfang (im Ganzen ca. Tausend Seiten Text) und die Schwierigkeit der Arbeit war eine ganz enorme; denn die an sich schon große Dunkelheit und Vieldeutigkeit des Urtextes wird hier noch durch stellenweise arge Korruption kompliziert. So galt es denn zunächst einmal, den Sinn in wörtlich treuer Übertragung zweifellos festzustellen. Trotz seines bedauerlichen Augenleidens, das Deussen zwang, zwei Mitarbeiter, Dr. Otto Strauß und Dr. Paul Emile Dumont, zuzuziehen, dürfte diese Riesenaufgabe doch im Ganzen vortrefflich gelungen sein, wenn auch im Einzelnen Meinungsverschiedenheiten möglich sind: Es ließe sich z.B. darüber streiten, ob es Bhagavadgitâ VII, 16 heißen soll „der Güterverlangende" oder „der nach dem Guten verlangende". Der Sinn des ganzen Verses spräche wohl für die letztere Auffassung.

Die Hauptsache bleibt, daß hier eine sichere Grundlage gewonnen worden ist für die Beurteilung des späteren Entwickelungsganges der indischen Philosophie, insbesondere der Sânkhyalehre. Und dies war auch der ausgesprochene Zweck der Arbeit. In dem demnächst erscheinenden dritten Bande seiner Geschichte der Philosophie wird Deussen den philosophischen Gehalt dieser Texte erschließen, wie er im ersten Bande dieses fundamentalen Werkes die Philosophie des Veda und im zweiten diejenige der Upanishad's erschlossen hat. — Wer jemals aus diesen so tiefgründigen, und doch allgemein verständlich und knapp geschriebenen Büchern Genuß und Belehrung geschöpft, wer durch sie den tiefsten Gehalt der indischen, und damit die Grundlage aller Philosophie sich erschlossen gesehen hat, der wird mit freudiger Erwartung dem Erscheinen des dritten Bandes entgegensehen.

Wien. Dr. Felix Gotthelf.

R. Kabisch. Gottes Heimkehr. Die Geschichte eines Glaubens. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1907. Geh. 3.80, geb. 4.80.

Ganz gewiß, wie die einleitenden Worte des Verfassers selbst es andeuten, lediglich als ein Kunstwerk darf man dies Buch nicht lesen wollen. Dann wird einem „vieles zu fehlen und noch mehreres zu viel zu sein" scheinen. Viel Erwägungen schieben sich zwischen die autobiographisch gehaltene Erzählung und Erörterung der verschiedensten Fragen, denen gelegentlich die Gesprächsform doch recht äußerlich anhaftet. Daneben steht wieder lebendigste Anschaulichkeit einzelner Szenen und frappierende seelische Wahrheit, als ob der Erzähler sagen wollte: so kann ich es auch; nur sprengt mir der große Inhalt immer wieder die Form.

Wir wollen aber mit dem Verfasser nicht über solche Äußerlichkeiten rechten, denn er hat uns ein wirksames und tiefes Buch geschenkt, dem ich viel nachdenksame und suchende Leser wünsche. Daß ihm von allen Seiten Zustimmung zuströmen werde, erwartet der Verfasser selbst nicht. Und auch ich glaube, „den Freien werden diese Blätter zu streng sein und den Strengen zu frei." Sie reden nämlich davon, wie ein moderner Mensch Gott erlebt nach der alten Wahrheit: „So wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns, so wir aber unsere Sünde bekennen, so ist er treu und

gerecht, daß er uns unsere Sünden vergibt und reinigt uns von aller Untugend." Und doch wird uns keine „Bekehrungsgeschichte" erzählt, wo alles so abläuft, wie es ein bestimmtes Dogma verlangt, und zu dem von vorne her dogmatisch feststehenden Ziele hinführt. Wir erleben ein volles Menschenleben mit, aus dessen eigenem Inneren heraus die entscheidende Wandelung hindurchbricht als ein radikaler Sieg der Gewissenswahrheit, grade so von dem betreffenden erfaßt als Sieg Gottes über ihn. Auf dieser Grundlage erfolgt dann, als das Zweite, die Antwort auf die Frage, ob es noch recht sei, Christ zu sein.

Das Buch nennt sich „Gottes Heimkehr". Wer es ernsthaft liest und sich nicht überall dort, wo es anderer Meinung ist, durch den oder jenen Ausdruck des Gedankens gleich beirren läßt, dem dürfte es leichtlich den Dienst tun, daß er Gott auch bei sich anklopfen hört. Th. Steinmann.

W. Kinkel. Vom Sein und von der Seele. Gießen. Töpelmann. 1906. 143 S. geb. 2 *M*.

Auch der transszendentale Idealismus (s. den Aufsatz Prof. Kinkels in ds. Heft) will nicht Sache der philosophischen Schule bleiben und bietet dem Leben seine Dienste an. Es ist ein sehr sympathisches Büchlein, in welchem er das tut. Auch wer zu den letzten Lebensfragen anders steht, hat er sich nur durch seine Entscheidungen den Sinn nicht ungebührlich beengen lassen, wird ihm manches entnehmen können. Jedenfalls begrüßen wir es als einen Bundesgenossen im Dringen auf Lebensvertiefung; ist's auch ein Bundesgenosse, mit welchem man sich wohl daneben auch sehr ernsthaft auseinandersetzen mag. Behandelt werden mancherlei Gegenstände in vierzehn z. T. etwas aphoristisch gehaltenen kurzen Erörterungen.

Einige Proben mögen einen Eindruck geben. „„In trüber Stunde spreche ich zu mir: „Es ist nicht gut bestellt um uns Menschen! Da draußen harrt eine Unendlichkeit des Seins, daß wir ihre Probleme lösen sollen; in uns eine Unendlichkeit des Gefühls, die wir in unserer Endlichkeit als Sinnenwesen beherrschen und erdulden sollen!" In guter Stunde setze ich hinzu: „Aber uns ward ein unendlicher Geist". Im Suchen und Streben nach der Idee liegt auch der Anteil, den der einzelne an ihr gewinnen kann. Nicht als ob irgend ein Mensch zu irgend einer Zeit wirklich vollkommen wäre: das ist unmöglich. . . . Aber ist es nicht dennoch töricht, immer ins Dunkel zu sehen und uns am Chaos gleichsam festzusaugen? Wir sollten es nicht anerkennen! Laßt uns dahin blicken, wo Licht ist; und wo keins ist, dort wollen wir es anzünden."" (S. 134.) „Wer dem Fortschritt entgegenwirkt und die Menschheit auf irgend eine, sei es noch so hohe Stufe der Kultur ein für allemal festlegen will, der soll wissen, daß er das Leben tötet. Denn gesundes Leben ist Fortschritt". (S. 135.) „Der Tod scheidet das Ewige im Menschen vom Vergänglichen: was wir im Leben von wahrhaftem Sein errungen haben, das bleibt der Kulturwelt erhalten, jeder wahre und große Gedanke, jeder sittliche Impuls und Willensentschluß — und durch beides, das in fremden Seelen fortwirkt, auch jedes tiefe und edle Gefühl. Das Chaotische, Problematische in uns, das wir nicht aufzulösen vermochten, die bloß subjektiven Empfindungen und Gefühle dagegen sterben mit unserem empirischen Ich." (S. 113.)

Th. Steinmann.

Friedrich Frei, Ansichten eines katholischen Landlehrers über Religion und Religionsunterricht. Leipzig. 1907. Teutonia-Verlag. 76 S. 1 *M*.

Martin Spahn, Der Kampf um die Schule. Jos. Kösel'sche Buchhandlung. Kempten und München. 36 S. 70 ₰.

Hans Pöhlmann, Realistische Bildung und Religionsunterricht. A. E. Sebald. Nürnberg. 39 S. 85 ₰.

Die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Schule gehört wohl zu den meistverhandelten Themen unserer Zeit. Das erlösende Wort werden auch in den hier zusammengestellten Schriften nur wenige finden, aber jede liefert von ihrem Standpunkt einen beachtenswerten Beitrag zur Sache. Die Ansichten des katholischen Landlehrers muten freilich an Geschmacklosigkeiten, Unklarheiten und Gedankensprüngen dem Leser fast Unmögliches zu. Deutlich ist mir der starke Freiheitsdrang und die antiklerikale Grundstimmung des Verfassers. In dieser Richtung wird manches Wahre gesagt, was zwar meist nicht gerade neu ist, aber immer wieder gesagt werden darf. Etwas unklar ist dagegen die positive Stellung, worin das Streben nach einer tieferen Religionsauffassung nicht zum Durchbruch kommt und in der äußerst oberflächlichen Bestimmung der Religion als „Dekoration, Formgebung" der Sittlichkeit stecken bleibt. Eine bessere Ahnung zeigt sich dann wieder in der Forderung, daß unter Aufhebung besonderer Religionsstunden alle Fächer in den Dienst der Religion und Gesinnungsbildung treten sollen. Was der Schrift einen gewissen Wert verleiht, das ist ihr Bekenntnischarakter, der sie zu einem Stück Volkskunde macht. Das gilt besonders von der autobiographischen Einleitung, aber auch von der ganzen Schrift, in der verschiedene Merkmale des katholischen und z. T. wohl auch des evangelischen Volksschullehrerstandes in lehrreicher Weise zutage treten: eine für die Bewältigung eines reichen Bildungsstoffes nicht ausreichende Formalbildung, eine auch durch manche gute Erfahrung nicht ausgeglichene, aber mit Jesusverehrung verbundene Erbitterung gegen die Kirche, ein hie und da durch kleinliche Rücksichten getrübter, aber deshalb nicht gelähmter sittlicher Idealismus.

Auf die Höhe katholisch-reformerischer Bildung führt im Unterschied hierzu der Vortrag des bekannten Professors Spahn in Straßburg „Der Kampf um die Schule". In vornehmer Sachlichkeit und sicherer Stoffbeherrschung werden einige Hauptlinien der Auseinandersetzung zwischen katholischer Kirche und Schule im 19. Jahrhundert gezeichnet; naturgemäß schimmern unter den historischen Ausführungen Anschauungen nnd Tendenzen von sehr bestimmter Farbe hervor. Der Zweck der Konfrontierung von französischer und deutscher Schulentwicklung geht aus dem Vergleich zweier Gesetze hervor, die je einen nach Spahns Ansicht befriedigenden Kompromiß zwischen Staat und Kirche darstellen. Gemeint ist das französische Schulgesetz von 1850 und das preußische Schulgesetz vor 1906. Der Verlust jener Vorteile in Frankreich durch den Kulturkampf der letzten Jahre ist eine Warnung für die Katholiken Preußens: für diese wird die Entwicklung nur günstiger werden, wenn es ihre Kirche auf dem Gebiete der Schule versteht, mehr Fühlung mit den Zeitmächten, mit Kultur und Volksbewegung zu gewinnen als in Frankreich. Daß neben der Kirche auch der Staat ein Recht auf die Schule habe, wird aus deren Bedürfnis nach Massenorganisation und für unsere Zeit besonders aus dem Bedürfnis des Staates nach möglichst gut geschultem Volksmaterial im wirtschaftlichen Wettkampf der Nationen abgeleitet. Letzterer Zweck werde aber in absehbarer Zeit (?) wieder zurücktreten, wenn der Kampf um den Weltmarkt

einem gewissen Ausgleich Platz gemacht habe und idealere Interessen wieder mehr in den Vordergrund treten, und dann werde die Mitwirkung der katholischen Kirche an der Schule wieder doppelt unentbehrlich sein. Anzuerkennen ist, daß insbesondere durch weitgehende Schätzung des selbständigen Wertes der Kultur hier Wege zu friedlichem Zusammenleben der Konfessionen in Deutschland gezeigt sind. Ob freilich der Katholizismus bei Stillung eines wiedererwachenden Sehnens nach Idealismus-Religion die Hauptrolle spielen wird, ist eine Frage, die für nicht katholisches Denken billigerweise offen bleiben muß.

Ein verwandter Geist weht uns im Unterschied zu den genannten Schriften aus Pöhlmanns Abhandlung entgegen. Hauptanliegen ist ihm eine wirklich organische Eingliederung des Religionsunterrichts in den Lehrplan. Sofern christlicher Glaube ein wesentliches Element unserer Kultur ist, gehört er als Abschluß und Konzentration in den Lehrplan sowohl des humanistischen als des ihm gleichwertigen realistischen Typus. Nur wird dort Plato und die griechische Philosophie, hier Kant und die Naturwissenschaft den Anknüpfungspunkt bilden. Zwar — Kant in der Realschule?! Für den Religionsunterricht aber ergibt sich damit die Forderung, daß er so gut wie jedes einzelne Fach rein wissenschaftlichen Charakter trage und von direkt erbaulichen Zielen absehe. Damit ist eine für Lösung der ganzen Frage grundlegende Forderung aufgestellt, über die mithin eine Einigung möglich sein sollte. Nicht so einfach steht es mit den daraus sich ergebenden Folgerungen der Deklerikalisierung und Dekonfessionalisierung. Ersteres wird zwar in dem Sinn auch unanfechtbar sein, daß eine völlige Gleichstellung der Religionslehrer mit den andern Lehrern und die Abstreifung alles kirchlichen Charakters zu wünschen ist. Dagegen will auch für eine rein wissenschaftliche Unterrichtsmethode eine Ausgleichung der Konfessionsunterschiede trotz der glänzenden hierfür ins Feld geführten Autoritäten nicht recht einleuchten. Denn diese Unterschiede beruhen doch nicht nur auf verschiedenen Bekenntnisschriften, sondern auf verschiedenen Weltanschauungen, Geschichtsbetrachtungen und Sittlichkeitsidealen, und auch ein streng wissenschaftlicher Unterricht muß von hieraus abgeleiteten Gesichtspunkten beherrscht sein. Die Voraussetzung hierfür wäre jedenfalls ein interkonfessionelles Christentum zum mindesten als geistige Zeitmacht. Und das ist für die nächste Zukunft kaum zu erwarten, nicht einmal unbedingt zu wünschen, freilich auch nicht als völlig ausgeschlossen zu betrachten. Man könnte Försters Jugendlehre als Beispiel einer pädagogischen Verschmelzung von katholischem und evangelischem Sittlichkeitsideal anführen. Aber ein gelungener Wurf darf nicht über die Gefahr einer Abschleifung und Vermengung charaktervoller, wenn auch einseitiger Typen hinweghelfen. Und dann, sollte man in dieser Richtung in größerem Maßstabe Ersprießliches erwarten, so müßte man sich den Ultramontanismus als überwunden denken. Und wer ist heutzutage dazu kühn genug?

Heilbronn. O. Gerok.

Br. Bauch. Luther und Kant. Berlin. Reuther & Reichard. 1904. 4 ℳ.

Diese Studie über die beiden führenden Geister auf dem Gebiete moderner Frömmigkeit und modernen Denkens las ich mit viel Vergnügen und wünsche ihr viel nachdenksame Leser. Bauch zeigt uns, wie wir in Kants durchaus sittlich gefaßter Frömmigkeit, in seiner klaren Ablehnung alles Lohn- und Frohnglaubens, in seinem Prinzip der sittlichen Autonomie, welche die Idee autonomer Frömmig-

keit einschließt, ja selbst in seiner Anschauung von der lediglich introduktiven Bedeutung alles Statutarischen aller positiven Religion, kurz in allem Spezifischen der Kantischen Position es zu tun haben mit einer philosophisch klaren und konsequenten Durchführung eben derjenigen Anschauungen, die bei Luther als das spezifisch Neue seiner Stellungnahme in den Dingen der Religion betrachtet werden müssen. Daß dabei Bauch, mit Hinweis auf Dilthey, das anscheinend Bedeutsame Luthers als religiösen Reformators in dem Erwachen wirklich autonomer Frömmigkeit erblickt und diese Idee in den Mittelpunkt seiner Darlegungen stellt, begrüße ich besonders.

Über Einzelheiten zu diskutieren, ist hier nicht der Ort. Eine bedeutsame Differenz kann ich aber nicht verschweigen. Es erscheint bei Bauch so, als sei alles in religiöser Hinsicht bleibend Bedeutsame Luthers bei Kant in philosophischer Durchleuchtung all' seiner Konsequenzen wiederzufinden und somit Kant der Ausschöpfer der geschichtlichen Mission Luthers. Dem kann ich nicht ganz zustimmen. Luther erscheint mir vielmehr religiös um vieles reicher als Kant. Und dieser größere religiöse Reichtum, er liegt gewiß nicht in alledem, was Luther von Widersprüchen und Unfertigkeiten in sich trug; er liegt aber doch besonders an einem Punkte, gegen den sich von dem engeren Standpunkt Kants aus Widerspruch erhebt. Wir können den Unterschied dahin formulieren, daß Kant eine ausgesprochene deistische Frömmigkeit vertritt, da Gott in einer gewissen Distanz bleibt, Luther dagegen als religiöser Theist eine persönliche Innigkeit des Gottesverhältnisses pflegt, wie sie Kant schelten müßte. Nicht unwichtig ist für diesen Unterschied zwischen beiden Männern gerade auf ihre bei den einen losere, bei dem andern innigere Beziehung zur gegebenen d. h. geschichtlichen Religion. Und daß diese, unbeschadet der religiösen Autonomie, eine fruchtbarere und innigere sein kann, als bei Kant, scheint mir auch der Verfasser unserer Schrift gelegentlich anzudeuten.

Im Anschluß an das eben besprochene Buch sei sehr empfohlen das kurze Schriftchen

O. Zurhellen: Die Wiedererweckung der persönlichen Religion durch Luther. Tübingen. Mohr. 1907. 60 ₰.

Es schildert Luther als den Beseitiger der Verwechselung von Religion und Kirche, Religion und Kultus, Religion und Theologie.

In diesen Zusammenhang gehören auch:

W. Herrmann. Die sittlichen Weisungen Jesu. Ihr Mißbrauch und ihr richtiger Gebrauch. 2. verb. Aufl. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1907. 1 ℳ.

Der bekannte großzügige Versuch, Jesus nicht als Gesetzeslehrer und Vertreter irgend welcher sittlichen Heteronomie, sondern als den Schöpfer der rechten autonomen Sittlichkeit herauszustellen und so grade auch mit seinen sittlichen Weisungen für unsere Zeit voll zur Wirkung zu bringen. Auch wenn man der etwas gewaltsamen Art, wie Herrmann seine Gedanken herausarbeitet, in vielem widersprechen mag, wird man die Neuausgabe der ungemein klärenden Schrift mit Freuden begrüßen. Th. Steinmann.

Karl Sell. Der Anteil der Religion an Preußens Wiedergeburt vor hundert Jahren. Tübingen, Mohr. 1907. —.60.

Sell zeichnet die religiös-politische Wiedergeburt Preußens als eine Wirkung

des deutschen Idealismus, der die Aufklärung zugleich fortführte und überwand und für Deutschland den eigentlichen Grund zur modernen Geisteskultur legte. Dieser deutsche Idealismus bringt ein neues, vertieftes Verhältnis zur Religion, dieselbe verstanden „im subjektiven Sinne als die dem Göttlichen und Ewigen zugewendete Seite des menschlichen Geisteslebens." Ihm entwuchsen die ersten wirklichen Philosophien der Religion von Kant, Fichte und Schleiermacher. Diese Unterströmung ward zu oberst gekehrt durch die gewaltigen politischen Ereignisse der Zeit. So ist der politische Sieg der Befreiungskriege zugleich ein Geistessieg des religiös tieferen deutschen Idealismus über die bloße Aufklärung, als deren großes Werkzeug Napoleon I. erscheint.

Sells Vortrag wirkt als ein starker Appell für jene vertiefte Geistesart, die, weil vertieft, darum zugleich wieder wirklich religiös ist. Th. Steinmann.

Karl Gebert. Katholischer Glaube und die Entwicklung des Geisteslebens. München. St. Bernhards Verlag. 1905. 1 *M*.

Der Vortrag wurde am 10. Januar 1905 in der Krausgesellschaft in München gehalten. Er sei — auch evangelischen Lesern — angelegentlichst empfohlen.

Sells Vortrag, von dem soeben die Rede war, weist unter anderem auch darauf hin, wie die religiöse Vertiefung des Geisteslebens durch den deutschen Idealismus ein durchaus interkonfessionelles Gepräge trug. Wir hoffen in Werdezeiten eines neuen deutschen Idealismus zu stehen, der in vielem an jenen der vorigen Jahrhundertswende anknüpft. Möge auch er seine starke interkonfessionelle Wirkung tun!

Die Gebert'sche Schrift steht jedenfalls unter dem Einfluß dieses Geistes. Eine starke Zuversicht zu der Geltung des Christentums wie für alle Völker, so auch für alle Kulturzeiten, verbindet sich hier mit einer bewußten Hinkehr zu jener Geisterart, deren Prophet Kant ist. „Kants Leben bezeichnet einen Höhepunkt in der Religionsphilosophie" (S. 28). Durch Kant erhält die erhabene Lehre Christi in unserer Zeit ihre zeitgemäße philosophische Begründung. Es ist die Idee der im rechten Sinne autonomen Frömmigkeit als einer Sache der sittlich-religiösen Persönlichkeit, auf welcher als Grundlage hier die persönliche Religiosität des Willenslebens als das eigentliche und entscheidende der bloßen Gläubigkeit als bloßer Unterwerfung des Intellektes gegenübergestellt wird. „Nicht mehr der Glaubensinhalt, nicht mehr der Bekenntnisglaube, nicht mehr konfessionelle Unterscheidungslehren sind die Kennzeichen wahrer Religion, sondern die sittlichen Qualitäten des Innenlebens" (S. 74). Und diese Auffassung wird hingestellt als „ein Zurückgreifen auf das echte Christentum und den wahren Katholizismus" (S. 74).

Erwähnt sei noch, daß der Vortrag Geberts manche feinsinnige Bemerkung enthält über Individualismus und Intellektualismus, über die „Naivgläubigen" und über die bekämpften Ultramontanen. Th. Steinmann.

Johanna Pirscher. Wachstum. München. Beck. 1906. 1.20 *M*.

„Gedanken über sittliches Sein und Werden" gibt die Verfasserin in der Form einer Schilderung des Entwickelungsganges der Menschheit in ihrem Streben nach Lebenserweiterung. „Das Hinausrollen über sich selbst und seine Art, das kennzeichnet (nur) das Menschengeschlecht" (S. 8). Verschiedene Entwickelungsstufen dieses Mehr-haben-wollens stehen da nebeneinander: Selbsterweiterung durch bloßen Sinnenkontakt (Genuß, Besitz), durch intellektuelle Be-

reicherung, durch gesellschaftliche Steigerung des Lebensgefühls; deutlicher ein wirkliches Hinauswachsen über sich selbst im ästhetischen Entzücken und im Hinausstellen eines Lebenswerkes. All das wird weit überboten durch den Weg der Selbsterweiterung, den Christus gewiesen hat. Hier tritt man ganz deutlich aus sich selbst heraus und damit zugleich hinein in ein wirklich von keiner Schranke gehemmtes beständiges Wachstum. Das geschieht durch die Liebe als Hingabe in den Dienst Anderer und des Ganzen zur Herstellung eines Reiches Gottes. So ist die sittliche Selbstverleugnung die Pforte zur machtvollsten und unbeschränktesten Selbsterweiterung.

Der Hauptton des Büchleins ist der Ton der Lebenserweiterung. Stark genug tritt aber auch das Andere hervor, daß der Weg dahin als ein Weg zu einer „höheren Ordnung" „Umbildung der alten Ordnung oder deren Untergang" bedeutet. Und das hebt das Büchlein über den Standpunkt der bloßen Bejahung des Lebensdranges zu wirklich sittlicher Wirkung empor. Manche Feinheit im Einzelnen, so die Ausführungen über das Leiden und seine „Weihe", zeigen, wie die Verfasserin in die Tiefe zu bohren sucht. — Auch dieses Schriftchen bereichert jene moderne Literaturgattung, die sich nicht um Lösung wissenschaftlicher Fragen, sondern um die Gestaltung des persönlichen Lebens bemüht. Th. Steinmann.

Die Verhandlungen des achtzehnten evangelisch-sozialen Kongresses. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1907. 2 *M*.

Der evang.-soz. Kongreß arbeitet auf seinem Gebiet an dem Problem „Religion und Kultur". Daß dabei überall die Probleme gerade der Geisteskultur entscheidend im Hintergrunde stehen, bezeugen deutlich die Verhandlungen der vorjährigen Tagung in Straßburg i. E. Eine erfreuliche Einstimmigkeit des Hinausstrebens über den Naturalismus in Anknüpfung an die klassische Periode des deutschen Idealismus tritt uns aus einer z.T. tiefgreifenden Einzeldifferenz der Anschauungen entgegen. Uns interessieren vornehmlich die Vorträge von Professor von Schulze-Gävernitz über: „Kultur und Wirtschaft. Die neudeutsche Wirtschaftspolitik im Dienste der neudeutschen Kultur" und von Herrn Pfarrer Wegener und Frau Prof. Marianne Weber über: „Die Bekämpfung der Unsittlichkeit mit besonderer Beziehung auf den Schutz der Jugend", dazu die Debattereden von Baumgarten, Troeltsch, Ad. Wagner, Naumann, E. W. Mayer, Rade, Harnack, Hans Thoma u.A.m. Es hat etwas Erhebendes, hier so viel Ernst der Gesinnung und Gründlichkeit des Nachdenkens auch über letzte Prinzipienfragen der Geisteskultur zusammen zu sehen. Th. Steinmann.

Karl Holl. Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen? Tübingen, Mohr. 1907. —.50 *M*.

Indem sich Holl nicht an die Oberfläche der Rechtfertigungslehre hält, sondern in die Tiefe des religiösen Erlebens hinabsteigt, das hinter dieser Lehre steht, zeigt er uns, wie volles Realitätsbewußtsein des religiösen Verhältnisses im Bunde mit rücksichtsloser sittlicher Wahrhaftigkeit der Selbstbeurteilung zu den Erlebnissen führen muß, welche diese Lehre hervortrieben. Wem an ernsthafter Auseinandersetzung mit dem religiösen Gut der kirchlichen Überlieferung wirklich gelegen ist, der wird mit viel Gewinn zu diesem Schriftchen greifen. Namentlich aber sei es allen denen zu besinnlichem Studium empfohlen, denen das Christentum auf eine Art optimistischer Weltanschauung hinausläuft. Th. Steinmann.

Eingesandte Bücher.

Die Schriften des Neuen Testaments, neu übersetzt u. f. d. Gegenwart erklärt. Herausgegeben von Joh. Weiß. 2 Bände. 2. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. 14 ℳ, in 2 Lwbden. 17 ℳ, in 2 Hldrbden. 19,60 ℳ.

Th. Lindner, Weltgeschichte seit der Völkerwanderung. In neun Bänden. Stuttgart, Cotta, 1901–1907. Bd. 1–5. Band 5.50.

A. Elsenhans, Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie. 2 Bände. Gießen, Töpelmann, 1906. 8.— u. 5.—.

P. God. Geiger, O. S. B. Gott und Welt, Natur und Übernatur. Donauwörth, Auer, 1907.

Messer, Kants Ethik. Leipzig, Veit & Ko.

P. Mezger, Das Kreuz Christi und das moderne Denken. Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1907. 2.—.

F. Hirster, Die Philosophie des Gleichnisses. Leipzig, Spohr, 1907.

W. Wrede, Vorträge und Studien. Tübingen, Mohr, 1907. 4.—. 5.25.

H. Lietzmann, Wie wurden die Bücher des Neuen Testaments heilige Schriften? Tübingen, Mohr, 1907. Lebensfragen 21. 1.80. 2.60.

J. K. J. Friedrich, Die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich. Gießen, Töpelmann, 1907. 1.40.

Der Kirchenzwang in der Schule. Drei Vorträge von Th. Lipps, Fr. Goldschmit und K. Guthmann. München, G. Müller, 1907.

P. Kölbing, Die bleibende Bedeutung der urchristlichen Eschatologie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. —.75.

F. Naumann, Gotteshilfe. Gesamtausgabe. 3. Aufl. Ebda., 1907. Lwd. 6.—.

H. Vollmer, Vom Lesen und Deuten heiliger Schrift. Tübingen, Mohr. Relig. Volksb. III,9. —.50. —.75.

O. Schmiedel, Richard Wagners religiöse Weltanschauung. Tübingen, Mohr. Relg. Volksb. V,5.

W. Bousset, Die Mission und die sog. religionsgesch. Schule. Vortrag, geh. auf d. XXIII. Jahresvers. d. ev.-prot. Miss.-Ver. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. —.80.

M. Meyer, Aphorismen zur Moralphilosophie. Berlin, H. Seemann, 1906.

W. Kinkel, Aus Traum und Wirklichkeit der Seele. Gießen, Töpelmann, 1907. 2.—.

Joh. Müller, Bausteine f. persönliche Kultur. München, Beck, 1908. 1. Das Problem des Menschen. 1.25. 2. Persönliches Leben. 1.25. 3. Das Ziel. Zur Verständigung f. Suchende von heute. 1.25.

H. Weinel, Ibsen, Björnson, Nietzsche, Individualismus und Christentum. Tübingen, Mohr, 1908. Lebensfragen 20. 3.—. 4.—.

W. F. Classen, Suchen wir einen neuen Gott? Ebda., Lebensfragen 22. —.80.

W. Kapp, Bildung und Religion. Ebda., 1907. —.60.

Chr. Sigwart, Vorfragen der Ethik. 2. Aufl. Ebda., 1907. 1.60.

H. Weinel, Die Stellung des Urchristentums zum Staat. Ebda., 1907. 1.50.

E. Lübben, Leo Tolstoi, der Führer von Jung-Rußland. 4. Aufl. Berlin und Leipzig, H. Seemann Nachf. 1.—.

Joh. Riehl, Jesus im Wandel der Zeiten. 4. Aufl. Ebda. 6.—.

A. Leicht, Lazarus der Begründer der Völkerpsychologie. Leipzig, Dürr, 1904.

Grenzen der Verständigung über seelisches Leben.

Von Joh. F. Hahn.

„Fast immer mißfällt mir meine Rede, denn ich ringe nach dem Besseren, das ich oft innerlich genieße, ehe ich es durch Worte auszudrücken versuche; wenn ich es aber nicht darzustellen vermag, wie ich es vor mir habe, dann betrübe ich mich, daß meine Zunge mir nicht Genüge leistet. Ich möchte das Ganze ausdrücken, was ich in mir habe, damit man es ganz verstehe. Aber ich fühle, daß mein Ausdruck das nicht erreicht. Mein innerliches Denken durchzuckt mit Blitzesschnelle mein Gemüt, aber die Rede des Mundes geht langsam und schwer und ist von ganz anderer Natur als mein inneres Schauen. Sie wälzt sich mühsam fort, während das Denken sich schon wieder in seine einsame Stätte zurückgezogen hat. Nur wenige Spuren läßt der innere Blick im Gedächtnis zurück: die dauern fort und treten durch den langsamen Fluß der Silben in die äußere Welt."

Im Munde Augustins mag dieses Geständnis überraschen. Wenn jemand die Kraft hatte, Tiefgeschautes auszusprechen, so war es der Verfasser der Konfessionen. Denn bei ihm finden wir alle Voraussetzungen, die zur Verständigung und Mitteilung des innerlich Erlebten gehören: einen heißen, unbändigen Drang nach Erkenntnis — er nennt es das „Schreien seines Denkens" —, eine seltsam kundige Hand, die verschlungenen geheimen Fäden menschlichen Empfindens zu entwirren, eine Fähigkeit, auch für das Verborgenste Spiegel über Spiegel zu finden, die es im Wortbilde auffangen und festhalten, eine Unmittelbarkeit der Sprache, die über den bloßen Ausdruck hinaus noch unerschöpfliche Tiefen ahnen läßt. Eine reiche und sehende Seele — und doch nicht des Wortes mächtig.

Die Mittel, die eine Verständigung zwischen den Menschen ermöglichen, sind mannigfaltigster Art. Der Blick, die Miene, die Geste, die Nüanzierung des Tones, in dem wir sprechen, können als unmittelbare Laute der Seele gelten. Auch das Wort, das aus einer starken Spannung herausbricht, teilt unmittelbar einen Gefühlsinhalt mit, ohne ihn in einen Gedanken zu fassen.

Der Gedanke selbst aber gibt einen seelischen Inhalt nicht mehr in seiner Unmittelbarkeit wieder, sondern verarbeitet, geformt, vom Unmittelbaren abgelöst zu eigener, plastischer Existenz und daher von allgemeinerer Mitteilbarkeit. Was an Unmittelbarkeit verloren gegangen ist, mag als das eigentlich Wertvolle angesehen werden; und so treffen wir auch tatsächlich auf die Anschauung, daß der Gedanke den Gehalt des Daseins nicht zum Ausdruck bringen könne.

Heinrich von Stein nimmt geradezu eine antirationalistische Wendung; in der gedankenmäßigen Formulierung seelischen Lebens — also auch in der Philosophie und Wissenschaft — habe man es mit Abstraktionen zu tun, die das Lebendig-Wertvolle nicht mehr enthalten; dagegen biete die Kunst ein viel umfassenderes Mittel, den Grundgehalt des Lebens auszudrücken.

Es wird uns hier endlich eine Erfüllung der Sehnsucht, uns miteinander zu verständigen, verheißen, und wir werden die Wahrheit dieser Anschauung anerkennen, solange sie nicht, wie bei Stein, dazu verführt, ausschließlich von der Kunst nun alles zu erwarten. Denn die Kunst kann trotz alledem nicht als Ausdruck des ganzen Menschen gelten. Dafür stützen wir uns auf die Erfahrung aller großen Künstler, daß in der Begrenztheit ihrer künstlerischen und menschlichen Individualität eben doch das tragische Schicksal ihres Lebens liege. Wir finden bei allen irgendwie das drückende Gefühl der eigenen Begrenztheit ausgesprochen; in dem grotesken Ernst des Cervantes, in Shakespeares Bitterkeit, in der Strenge der griechischen Kunst, in Dantes unglücklichen Träumen, in Schillers tragischem Ringen um Menschheitsgröße, in Bach, Beethoven, Klinger. Am stärksten tritt dieser Zug in Michelangelo hervor. Selbst seine größten Werke, die Medizeergräber und die Malereien in der Sixtinischen Kapelle, sprechen von Schmerzen, die nie Erlösung fanden, von Träumen, die nie wahr wurden. Seine Propheten und Sybillen wagen kaum, in eine ferne Zukunft zu hoffen, Gott-Vaters Hoheit ist ernst und unnahbar, und was in den Wandlunetten der Sixtina von der Geschichte der Menschheit, die auf ihren Erlöser harrt, erzählt wird, ist trostlos. Die „Nacht" auf Giulianos Grabmal spricht:

Lieb ist der Schlaf mir. Stein zu sein noch lieber.
Nicht-sein, Nicht-hören muß für Glück ich halten,
Solang' Unheil und Schmach im Lande walten.
Drum weck' mich nicht. Sprich leis und geh' vorüber.

Zu großes, zu tiefes Schauen hat eine Sehnsucht in ihm geweckt, die keine Fesseln mehr ertragen kann. Sein neunzigjähriges Leben war zu kurz, um alles was er sah zu gestalten, die Gunst hoher Päpste zu arm, um ihm alles in die Hand zu geben. Er wollte für Julius ein Grabdenkmal meißeln, das alle seine Sehnsucht erlösen sollte. Es blieb unvollendet. Sein Leben war reicher als aller Glanz seines Zeitalters: einmal durchzuckte seine Schöpferträume der Gedanke, aus den Marmorfelsen in Carrara ein Riesenmonument zu meißeln — ein Stein-Antlitz — das weit über das Land bis auf das Meer hinaus blicken sollte. Es ist sein Traum geblieben. „Der Himmel hatte mich bei der Geburt mit einer Tatkraft ausgestattet, die zu meiner Leibesbeschaffenheit in keinem Verhältnis stand. Ich sah weiter als ich reichen konnte. Alles, was um mich auftrat, er-

schreckte mich; ich hatte Angst, daß meine zu beschränkten Kräfte noch zersplittert werden könnten, und ich zwang mich mit Wut und einer mürrischen Hartnäckigkeit, meine Blicke auf das geheiligte Ziel zu sammeln, das ich zu verfehlen fürchtete. Ich wollte die Natur in all ihren labyrinthischen Windungen auf einmal ergreifen, und ich erkletterte ihre Gipfel, indem ich mich mit den Händen, mit den Fingern, mit den Füßen, mit den Knien, mit dem ganzen Körper an das anklammerte, was sie mir an Stützpunkten anboten. Ich bin Bildhauer, Maler, Dichter, Baumeister, Ingenieur, Anatom gewesen; ich habe Kolosse in Stein gehauen und Figurinen in Elfenbein ziseliert; ich habe die Wälle von Florenz und Rom entworfen, Bastionen errichtet, Fronten defiliert, Glacis ausgemessen, und nicht fern von dem Gebäude, dessen Wand ich mit der Offenbarung des jüngsten Gerichtes gezeichnet habe, ist es mir gelungen, die ungeheure Kuppel des Fürsten der Apostel bis in die höchsten Höhen der Atmosphäre emporzuführen."

„Ihr seid nun müde zu leben?"

„Ich bin begierig darauf, im Gegenteil. Weit ab von den Gliedern meines wahren Wesens möchte ich die Fleischesbande schütteln, die sie beengen. Mich dürstet nach der vollen Freiheit meines Seins; mich hungert nach dem, was ich errate; mich drängt es, das zu schauen, was ich begreife. Wenn ich während meines Aufenthaltes hienieden etwas erfaßt und einen Teil der Wahrheiten, die ich fühle, habe ausdrücken können, was wird mir nicht gelingen zu vollbringen, wenn einmal die öden Felswände, die mich umgeben, für immer in die Tiefen der Vergangenheit versunken sind? Nein, nein! nicht der Tod ist es, was ich kommen fühle, es ist das Leben, das Leben, davon man hienieden nur den Schatten gewahren kann, und das ich bald ganz und gar besitzen werde!" (Gobineau.)

Goethe freilich scheint auf den ersten Blick von dieser Düsterkeit ganz frei zu sein. Seine heitere Ruhe gab ihm den Namen des Olympiers. Aber grade bei ihm finden wir eine volle Bestätigung. Goethe hat keine echte Tragödie geschrieben. Er war nicht wie Schiller ein tragischer Dichter, er war eine „tragische Natur" (Stein). Er weist alles Düstere von sich ab mit jener Angst, die ihr Schicksal kennt. Die Vision im Egmont verrät ihn; in Schillers Verurteilung dieses Schlusses spricht ein tragischer Dichter gegen einen Dichter, der nicht tragisch sein konnte. Im Faust streift Goethe nochmals dieses Gebiet, und es sieht aus, als wollte er sich hier einmal aussprechen. Aber am Schluß des ersten Teiles läßt er wieder den mystischen rettenden Schleier fallen, um dann im zweiten Teil von den dunklen Gewalten des Lebens gar nicht mehr zu sprechen. Sein „Inkognito", seine tiefe Verschlossenheit selbst dem Vertrautesten gegenüber (auf Schillers leise Anfrage, 1795 März, wie es mit seinem religiösen Leben stehe, antwortet Goethe gar nicht) wird so erklärlich. Welch ein Glück für ihn, daß

er Schiller in seiner Nähe hatte, daß er an dessen Schaffen so starken Anteil nehmen konnte! Ergreifend ist dann, nach Schillers Tode, der Versuch, den Demetrius zu Ende zu dichten: sollte es nicht gelingen, den harmonischen Geist Schillers in sich wieder lebendig zu machen, um sich selbst loszuwerden, um mit den Worten eines anderen endlich das auszusprechen, was immer verborgen geblieben war? Es hätte ihn zermalmt. „Der Fehler, den Sie mit Recht bemerken, kommt aus meiner innersten Natur, aus einem gewissen realistischen Tic, durch den ich meine Existenz, meine Handlungen, meine Schriften den Menschen aus den Augen zu rücken behaglich finde. So werde ich immer gerne inkognito reisen." (Goethe an Schiller, 1796.) Das besagt nichts anderes, als daß Goethe in der Tiefe seiner Natur eine letzte Unmöglichkeit fand, zu einer Verständigung und Gemeinschaft mit anderen Menschen vorzudringen. „Mein eigentliches Glück war mein poetisches Sinnen und Schaffen. Allein mit all meinem Namen und Stande habe ich es nicht weiter gebracht, als daß ich, um nicht zu verletzen, zu der Meinung anderer schweige. Dieses würde nun in der Tat ein sehr schlechter Spaß sein, wenn ich dabei nicht den Vorteil hätte, daß ich erfahre, wie die anderen denken, aber sie nicht, wie ich." (Eckermann, 1824.)

Hinter all diesen Zeugnissen steht das Problem der Individualität. Das Entscheidende ist mit der doppelten Tatsache gegeben, daß alles Menschenleben zwar nur in einer Individualität auftreten kann, zugleich aber auf etwas Gemeinsames hinausstrebt. Man würde gar nicht auf Mitteilung, Verständigung, Gestaltung, nicht auf Kunst, Wissenschaft und Religion, also auf eine Gemeinschaft geistig-seelischen Lebens dringen, wenn das Menschenleben in der Individualität selbstgenugsam, befriedigend, abschließbar wäre. So bitter auch die Erfahrung ist, daß wir immer nur auf den einsam geschlossenen Ring des Einzelbewußtseins festgebannt sind, so bleibt dennoch die Überzeugung unerschütterlich, daß, tief in der menschlichen Natur angelegt, gemeinsame Grundzüge und Ziele des Gemütslebens vorhanden sind. Das drückende Gefühl über die Grenzen der geistigen und seelischen Kräfte erhebt sich aus dem Bewußtsein, daß wir auf etwas Gemeinsames und Unendliches hin veranlagt sind.

Bezeichnen wir dieses als den ewigen Grundgehalt alles Menschenlebens, so ist eine Gemeinschaft zwischen den Menschen nur denkbar, wenn man an den gemeinsamen Grundkräften des Lebens bewußten Anteil gewinnt. Die Individualitäten reichen wie tiefe Brunnenröhren in ein gemeinsames, unermeßlich weites Becken hinab, und hierbei leistet uns das Kunstwerk sicherlich den Dienst, eine Verbindung von Person zu Person herzustellen. Denn das künstlerische Erleben ist eine receptive Tätigkeit, die dem aufnehmenden Schauen gleichkommt. Die Kunstwerke durchleuchten

dann die unermeßliche Wassertiefe und ziehen das Auge auf gewisse Inhalte hin, die im Schauen unser Eigentum werden. Man könnte die Bedeutung des Kunstwerkes unter diesem Gesichtspunkt ornamental nennen: wie die Leuchter im Dunkel des Kirchenraumes auf das Altarbild, wie das Diadem auf die Stirn, die Perlenkette auf den Hals, der Reif auf Handgelenk und Finger hinweisen und ihren Schönheitswert zum Bewußtsein bringen, so durchstrahlt das Kunstwerk die Tiefen des Menschenlebens und teilt uns seinen Reichtum mit.

Niemand erhält mehr, als er selbst sehen und fühlen kann, als seine Individualität aufnimmt. Aber es ist unser aller Erfahrung, daß unser Lebensreichtum nicht in der Individualität selber eingeschlossen ist und aus ihr fließt, sondern daß es ein tieferes und unbegrenztes Schauen gibt, daß uns ein Kunstwerk die Augen für Seiten des Lebens zu öffnen vermag, die wir noch garnicht kannten. Ist unser eigenes Gefühl noch unbestimmt, der Blick noch gebunden, so teilt sich das, was der Künstler erlebte und gestaltete, als die feste Form auch für unser Erlebnis mit. Daher ist der Gedanke der Romantik, daß im Selbsterlebnis der Individualität der Gehalt des ganzen Lebens erfahren werde, eine Irrung. Er ist schon deswegen unzutreffend, weil jedes Erlebnis auf einen bestimmten Kern hin gravitiert, auf eine Grundlinie, die ins Bewußtsein zu heben, Aufgabe der Kunst ist. So beurteilen wir ja auch ein Kunstwerk vom künstlerischen Standpunkt aus nur auf seine „innere Notwendigkeit und Wahrheit" hin, also nur darnach, wie weit es gelungen ist, alle einzelnen, bereichernden Züge auf die eine Grundlinie hin zu konvergieren.

So unmöglich es der Kunst nach ihren eigenen Formgesetzen daher ist, ein Ausdruck des ganzen Menschen zu werden, so wenig befriedigt sie andrerseits unmittelbar den Erkenntnistrieb selbst. Das Ziel der Erkenntnisarbeit ist ein anderes als das Ziel des schaffenden Künstlers, der sein Erlebnis mit dem Bewußtsein durchdringen will. Wir möchten den geistigen Gehalt, das Bewußte, in der Kunst nicht missen. Aber die Kunst soll nicht unmittelbar auf das Denken einwirken.

Und doch läßt sich das Denkbedürfnis nicht aus dem Ganzen des Lebens eliminieren. Schon in der abnorm prätenziösen Schädelwölbung eines menschlichen Embryo mag eine erschreckende Hindeutung auf die Wichtigkeit dieser Seite des Lebens gesehen werden, und sollte das einfach beiseite gesetzt werden dürfen, was uns alle wie ein unersättlicher Heißhunger oft bis zu physischer Ermattung quält und stachelt? Was so groß ist, daß es unser Verderb und unser Glück werden kann?

Tatsächlich greift das Denken nicht weniger tief in unser Leben ein als die höchsten Taten der Seele: die künstlerisch andachtsvolle Versenkung, die religiöse Erhebung zu Gott, die sittliche Überwindung der Weltwirklich-

keit. Schon die äußere Form ist dieselbe: Die Versenkung in Denkprobleme gelingt nicht zu jeder Stunde, sondern erfordert eine reale Einkehr und Abwendung von der Welt. Wir kennen hier dieselben inneren Erschütterungen und Kämpfe, dieselbe Pflicht zur Selbstüberwindung, dieselben Gefahren für die Gesundheit und ein schnelles Fortkommen in der Welt. Der typische Gelehrte gilt noch immer als eine menschliche Mißgestalt, ein unbeholfenes Männchen, dem alles aus dem Wege geht und den jeder beiseite schieben kann. Schopenhauer, Nietzsche. Warum reiben sich diese Menschen auf? Der professionelle Denker erscheint als halber Mensch, aber je mehr ihn die Geistesarbeit entstellt hat, um so eher werden wir glauben, daß er wirklich ein ganzes Leben gelebt hat.

Denn dieser äußeren Erscheinung liegt eine tiefere Wahrheit zu Grunde. Die Denkarbeit wirkt zerstörend auf den natürlichen Menschen. Wir erblicken darin ein Gesetz des Geisteslebens, das Heinrich von Stein als das Problem des „Überpersönlichen in großen Individualitäten" bezeichnet. Alles höhere Leben, alle Entfaltung der Kräfte des Gemütes und des Geistes geschieht unter einer rätselhaften Nötigung (das „Dämonische" Goethes) und bedeutet eine Überwindung und Zerstörung des natürlichen Lebens. Über jedem Denker steht als Aufgabe und Verheißung, was Goethe, den Sinn der Nietzscheschen Lehre vorwegnehmend, in dem Worte aussprach: „Der Mensch muß wieder ruiniert werden." Die himmlische Welt fordert ihre Opfer in der irdischen. In Prometheus erscheint diese Wahrheit furchtbar, in Christus versöhnend:

„Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen,
Als daß sich Gott-Natur ihm offenbare,
Wie sie das Feste läßt zu Geist verrinnen,
Wie sie das Geisterzeugte fest bewahre?"

Solche tiefeinschneidenden Wirkungen ernster Geistesarbeit auf das Ganze des Lebens nötigen zu einer würdigeren Einschätzung des Denkens, als frühere Zeiten zugeben wollten. Noch Schiller sagte: „Zum Philosophieren ist schon der halbe Mensch genug und die andere Hälfte kann ausruhen; aber die Musen saugen einen aus. Der Dichter ist der einzige wahre Mensch, und der beste Philosoph ist nur eine Karrikatur gegen ihn." Eine gerechtere Beurteilung gewinnen wir, wenn an alles Denken die Forderung gestellt wird, daß es zur Selbstbefreiung des Geistes führt, daß ein wirklicher Fortschritt erreicht, etwas positiv Neues und Bedeutendes geschaffen wird. Alle geistige Arbeit ist unwürdig und fruchtlos, wenn sie nicht neue Lebenswerte erschließt und tiefere Quelladern des Lebens aufgräbt. So allein bringt uns das Denken befreiende Einsichten in unser Leben, so allein können wir vom Denken auch eine wirkliche Verständigung und Gemeinschaft erwarten.

Haben wir so dem Denken seinen Platz im Lebensganzen angewiesen,

so wenden wir uns jetzt zu der Frage, wie weit das Denken ein Ausdruck des Lebens sein kann. Es soll dabei nur auf literarische Arbeit mit philosophisch-wissenschaftlicher, nicht künstlerisch-dichterischer Tendenz Bezug genommen werden.

Das Problem wäre sehr einfach zu stellen, wenn wir von dem Glauben ausgingen, daß hinter allen Lebenserscheinungen, im umfassendsten Sinne, ewige rationelle Vernunftwahrheiten verborgen lägen, wie es die neukantische Schule (Windelband) im Interesse einer auf das Pflichtbewußtsein fundierten Ethik und Normenphilosophie tut. Kants „einseitig männlich ethisches Bewußtsein" (Spranger) hat uns in eine Begriffswelt gebannt, die zu durchbrechen eine der wichtigsten Aufgaben der Gegenwart ist. Das Pflichtbewußtsein kann uns nicht mehr als einziges Fundament der Moral gelten; es war zwar ein fruchtbarer Gedanke Kants, nur dieses Fundament anzuerkennen und hierauf eine sittliche Welt aufzubauen, die ewigen Vernunftgesetzen rationeller Art gehorcht. Dann beruhte in der Tat die Aufgabe des Denkens nur darin, den rationellen Grundgehalt zu suchen und auszusprechen.

Inzwischen aber hat sich unser Weltbild und unsere Stellungnahme zum Leben vollständig geändert. Rousseaus Weckruf zur Besinnung auf das Natürliche im Menschen wurde von einer großen neuzeitlichen Bewegung weitergetragen, die wir die Selbstbesinnung des Weibes nennen können. Das tiefere Verständnis für die Frau hat ihrem Leben abgelauscht, daß es für uns noch weit andere Erlösungsmomente gibt als Pflichterfüllung. Ein höheres und glücklicheres Menschentum erkennen wir in der Fähigkeit des Weibes, sich ganz und restlos hinzugeben und in solcher Hingabe eine Erlösung zu finden. Diese Wahrheit gewann, wie alle anderen, zunächst einen einseitig übertriebenen Ausdruck; die Neuromantik rief einen Schicksalsfanatismus ins Leben, der nur den Grundsatz kennt: handle nach deinem Gefühl, handle so wie dein Herz befiehlt; der darauf vertraut, daß die Hingabe an die eigene Natur, an das von innen heraus Gesollte, zur Erlösung führe; der allein darüber wacht, daß die Gesinnung alles Handelns rein und unschuldig sei. Nicht zufällig handelt es sich dabei vorwiegend um sexuelle Probleme und um die Frage der Ehe, denn es ist eine einseitig weibliche Ethik, in Erfahrungen am weiblichen Leben gereift. — Es mag damit eine Vereinigung der beiden einseitigen Betrachtungen als die ethisch-philosophische Aufgabe der Gegenwart bezeichnet werden; wir entnehmen aber dieser Sachlage die Erkenntnis, daß die Fragestellung der Normenphilosophie heute nicht mehr ausreicht.

Wir lassen die Frage zunächst ohne Aussicht auf eine Lösung so, wie sie an uns herantritt: es soll durch den Gedanken ein seelischer Inhalt mitgeteilt werden, sodaß eine Verständigung erreicht wird. Geht nun in dem Gedanken notwendig das Lebendige verloren? Haben wir keine Mittel, das Irrationelle doch dem Gedanken mit auf die Fahrt zu geben?

Wenn wir von dem Rationellen noch einen lebendigen Stimmungsgehalt unterscheiden, der nicht mehr in wirkliche Gedanken auflösbar ist, und der doch, als das Wichtigste, mit ausgedrückt werden soll, so kann letzteres nur dadurch wiedergegeben werden, wie wir es aussprechen. Das Timbre der Diktion, die Stimmung der Rede kann allein den Gefühlsinhalt vermitteln. Wir müssen produzieren, ausmalen, künstlerisch schaffen, also doch schließlich wieder von der Kunst erhoffen, was der Gedanke für sich nicht leisten kann. Die Musik gibt am unmittelbarsten den Gefühlen Ausdruck, und daher verlangt Schiller von jeder Gedankenkomposition, die Stimmungsmäßiges ausdrücken soll, eine „musikalische Haltung". Wir haben uns das etwa so vorzustellen, als wenn Wortbilder das lesende Auge in demselben Rhythmus treffen, in welchem eine Tonfolge zur Melodie wird, sodaß Farbe und Glanz der Wortbilder zu den Gedanken die Gefühle mitschwingen lassen. Die vollendete Klarheit der Gedanken schafft sich selbst eine Schönheit des Stils und zieht den Leser in ihren Bann. So hat Kants Stil durchaus einen ästhetischen Reiz, der immer tiefer empfunden wird, je weiter man seine Gedankenarbeit im Ganzen übersieht und dahinter das gewaltige Lebenswerk eines Menschen erblickt, der aus reichen Erfahrungen des Herzens heraus denkt und spricht. So scheint in der Tat eine Vereinigung des künstlerischen und philosophischen Momentes möglich, und wir müssen in dieser Vereinung das beste Mittel anerkennen, wodurch wir zu einer Verständigung über seelisches Leben gelangen können.

Nomen est gloriosum.*)

Von **Philipp Bachmann.**

Man spricht viel von dem religiösen Sehnen, das nach einer Zeit der seelischen Dürre nun in der Gegenwart wieder erwache. Ich gebe diese Tatsache zu und möchte doch nicht wagen, dieser unsrer Gegenwart das Wort in den Mund zu legen, mit welchem einst der Sänger des 42. Psalms das Rauschen der Anfechtungsfluten um ihn her übertönte: Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott. Das Verlangen, das unsrer Zeit wieder seelischen Inhalt zu geben verspricht, scheint mir vielmehr ausreichend charakterisiert zu sein, wenn ich es als Durst nach Religion bezeichne.

Aber sind das nicht doch gleiche Größen: Durst nach dem lebendigen Gott und Durst nach lebendiger Religion? Wessen Seele den lebendigen Gott begehrt, der begehrt ihn ja selbstverständlich so, daß Gott ihm auch

*) Herrlich ist der Name (sc. Gottes) D. H.

seine Seele mit Heilsinhalt erfülle, und da ein solcher innerlicher Gottesbesitz das denkbar beste Recht darauf hat, als Verwirklichung von Religion zu gelten, so bestehen also wirklich engste Beziehungen zwischen jenen beiden Rufen der Sehnsucht. Dennoch aber sind sie keineswegs mit einander identisch. Der 42. Psalm ist ja nicht das Lied eines Gottsuchers, der etwa aus den fernen Tiefen der Erdenfinsternis heraus eine klagende und sehnende Stimme emporsendet, ob sie nicht irgendwo auf das Ohr einer göttlichen Macht träfe und eine Beziehung zu dieser bis dahin unbekannten Energie gewänne. Nein, der Beter dieses Liedes kennt Gott in der ganzen lebendigen Fülle seiner Güte, Wahrheit und Macht; er steht in kräftigem Gebetszusammenhang mit ihm, ja mitten in seiner schmerzlichen Erregung feiert er doch Stunden, wo seine Seele sich innig und beseligend mit Gott verbunden weiß. Dürstet er dennoch nach Gott, so geschieht es, weil er in einer peinvollen äußeren Lage sich befindet, die seine Feinde zum Spott darüber berechtigt und sein eigenes Herz zu der Angst darob reizt, als habe Gott ihn verlassen. Sein Durst nach Gott ist also ein Begehren nach einem machtvollen Erweise göttlicher Hilfe, die ihn und seine Gegner davon überführen soll, daß Gott den Liebeszusammenhang mit ihm, allem zeitweiligen Anschein zum Trotze, aufrecht erhält und siegreich durchführt, ist — allgemeiner ausgedrückt — ein Verlangen nach Besiegelung des Flehens und der Geduld der Seele durch die Gewähr und den Erweis objektiver Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Beter.

Im Vergleiche dazu ist das Verlangen der Gegenwart doch weithin sehr anders geartet. Nicht bloß, daß ihm die klaren und kräftigen Voraussetzungen fehlen, wie sie jenem Beter in der allgemeinen Gewißheit um den lebendigen Gott gegeben waren. Die Sehnsucht der Gegenwart geht vielmehr auch nicht auf ein so bestimmtes, geschlossenes, objektives Ziel. Wohl ahnen wir wieder mehr als ein vergangenes Geschlecht die Schönheit und den Wert und die Unausrottbarkeit innerster heiliger ehrfurchtsvoller Bewegungen; wir empfinden das Verlangen der Seele, den Zusammenhang ihres Seins mit der großen Einheit innerlich zu durchleben; wir lassen uns sogar weithin von Jesus Christus und seiner frommen Klarheit und Wärme selber beleben. Aber Durst nach dem lebendigen, in seiner vollen Wirklichkeit licht zusammengefaßten Gotte — nein, davon ist doch sehr wesentlich weniger zu entdecken. Mich dünkt, die Sehnsucht unsrer Zeit geht — bis jetzt wenigstens — mehr auf seelische Erwärmung und Verinnerlichung, als auf Verknüpfung mit Gott, mehr auf subjektive Belebung denn auf objektive Lebenszusammenhänge, mehr in die Tiefen des Innern als in die Höhen des Transscendenten. Sie leiht ihr Ohr den religiösen Naturlauten, die aus den Gründen des unterbewußten Lebens emporbringen; sie ahnt, daß in überweltlichen Zusammenhängen die Wurzeln und Ziele unsres geistigen Lebens liegen; sie fühlt, wie ein Göttliches

um sie her und in ihr waltet — aber da macht sie dann auch Halt, da türmen sich ihr die Hemmnisse der Unfaßbarkeit und Unbestimmbarkeit entgegen, und zuletzt zieht sich die Seele doch in ihr Eigenstes zurück, um hier das Göttliche zu finden, das ihr nicht Natur und nicht Geschichte klar und faßlich zu geben vermag.

Auch in der Gestaltung der wissenschaftlichen Erörterungen über die religiöse Frage scheint sich mir diese Lage der Dinge zu spiegeln. Mit vielem Interesse habe ich in den letzten Wochen den ersten Band dieser Zeitschrift durchgegangen und manches edle und sinnige Wort mir zu Herzen genommen. Aber meine Aufmerksamkeit sah sich dabei doch vorzugsweise auf die Religion als seelisches Phänomen gelenkt. Von Gott ist viel weniger die Rede, und wenn von ihm die Rede war, dann fühlte ich mich doch nicht selten an die Grenzen einer Anschauung gestellt, welche für mich wenigstens den Gottesgedanken religiös unfruchtbar macht oder zu machen droht. Ich meine diejenige Auffassung, der zufolge die in der Religion ergehenden Mitteilungen über Gott als phantasiemäßige Umschreibung innerer Vorgänge, als symbolischer Ausdruck für seelische Bewegungen, als Produkte aus einer Verlegung immanenter Wirklichkeiten in äußere und objektive Wirklichkeit zu begreifen sind. Mag man nämlich dieses Verfahren dann noch so sehr als unentbehrlich darstellen, wenn die religiöse Innerlichkeit sich andern soll mitteilen können; mag man selbst die auf solchem Wege gebildeten Vorstellungen von Gott für psychologisch notwendig und symbolisch wahr und sogar sie, so wie sie sind, für die gegebene Stufe der Erkenntnis als zutreffend anerkennen — mit dem allen sichert man den religiösen Vorstellungen doch nur eine unter gewissen Umständen gültige Erträglichkeit. Jede nach innerer Bewußtheit und Freiheit strebende Religiosität kann aber dann, wenn sie nur einmal hinter jenen Zusammenhang gekommen ist, gar nicht umhin, nach Auflösung jener konkreten Vorstellungen in die hinter ihnen liegende Allgemeinheit des Gottesgefühles zu streben. Da ich über die Empfindung dieser Notwendigkeit nicht herauszukommen vermag, so macht es für mich denn keinen sehr wesentlichen Unterschied aus, ob man die Frömmigkeit etwa gleich von vornherein anweist, auf jeden konkreten Gottesgedanken zu verzichten und etwa mit Frenssen in Hilligenlei die Frömmigkeit in den Glauben an die Güte und Nähe der unerkannten ewigen Macht oder in einen ähnlichen fromm bewegten Idealismus zu fassen, oder ob man ihr gestattet, sich mit bestimmteren Vorstellungen über das Göttliche zu erfüllen, diese aber gleichzeitig zu erdgeborenen Symbolen der göttlichen Wesenheit stempelt.

Wenn ich dann die Bibel aufschlage, dann fühle ich mich wie in eine ganz andre Welt versetzt. War vorhin die Religiosität immerfort auf der Flucht vor dem Konkreten im Gottesgedanken, so sieht sie sich

hier in einen beständig wachsenden Reichtum klarer Bestimmtheit, lebendiger Anschaulichkeit, plastischer Einzelzüge hinsichtlich des Bildes Gottes hineingezogen: Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, — der Gott, der Israel aus dem Diensthaus erlöst hat — der Heilige Israels — der lebendige Herrscher der Natur — der Herr der Herrlichkeit — der barmherzige Vater — der in zwiefältigem Eifer entbrennende — der Herr der Heerscharen — der Ursächer aller der großen bestimmten Einzelwirkungen, die Israels Geschichte konstituieren — so wächst dieses Bild von Gott zu immer kräftigerer und charakterhaftigerer Rundung aus, bis es schließlich seine letzten Bestimmtheiten empfängt im Munde Jesu: der Vater, euer Vater, mein Vater — und im Zeugnis der Apostel: Gott und der Vater unsres Herrn Jesu Christi, der Vater der Barmherzigkeit und der Gott alles Trostes. Die Bibel hat bekanntlich kein eigentliches Wort für den Begriff Religion; aber sie ist um so reicher an Worten, Anschauungen, Mitteilungen über Gott, und durch diesen ganzen Reichtum hin geht kein Versuch einer kritischen Analyse, sondern immer neue felsenfeste Gewißheit, mit all jener Mannigfaltigkeit den ewigen Wirklichkeitsreichtum des göttlichen Wesens, den festen unerschütterlichen Inhalt seiner Selbstkundgebung auszusagen.

Wie läßt sich der Unterschied, der aufgewiesen wurde, am kürzesten bestimmen? Es gibt offenbar zwei Strömungen des religiösen Lebens. Die eine strebt darauf hin, das Göttliche vor jeder Einengung durch menschliche Vorstellungsschranken zu bewahren; sie ist zufrieden, wenn es nur überhaupt als Überragendes, Verbindendes, Leitendes, also eben als Göttliches gewußt wird, und beläßt darum Gott in seiner unfaßbaren Unendlichkeit, in erhabener Unbenanntheit. Dagegen die andre — sie gibt dem Prädikate Gott ein bestimmtes Subjekt und läßt es sich gerne gefallen, ja nimmt es als unersetzlichen Wahrheitswert an, wenn dieses Subjekt in lebendiger und klarer Bestimmtheit gedacht, wenn es mit Attributen, Handlungsweisen, Zwecken ausgestattet wird; sie benennt also Gott und ist überzeugt, daß diese Benennung im letzten Grunde eine Selbstbenennung Gottes ist, weil er sich in jener Bestimmtheit geoffenbart hat. Die eine schwärmt: Name ist Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut; die andre frohlockt: Er hat seine Wege Mose wissen lassen; sie lauscht der Verheißung, daß vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang Gottes Name soll herrlich werden; sie bejaht dankbar das Selbstzeugnis Jesu: ich habe deinen Namen geoffenbart den Menschen. Der Name Gottes ist ihr der heilige, hehre Inbegriff aller seiner Selbstkundgebung in Wort und Werk und sie betet darum: Geheiligt werde dein Name. Es dünkt mich, daß in dem Nebeneinander dieser beiden Strebungen sowohl die gegenwärtige Lebendigkeit wie auch die Konflikte unsrer religiösen Lage wurzeln, und daß die erstere, ins Namenlose strebende zur Zeit viele Mittel aufbietet,

die letztere sich zu unterwerfen; und jene obenerwähnte vermittelnde, mehr oder weniger deutlich zum Symbolismus neigende Auffassung erscheint mir als das wirksamste unter diesen Mitteln. So empfinde ich für meinen Teil es als die Gefahr der Gegenwart, daß uns, während wir in der psychologischen und erkenntnistheoretischen Bemeisterung der Religion fortschreiten, der Name Gottes unter den Händen zerfließt.

Es ist klar, daß es nicht von theoretischen Erwägungen abhängt, welche Stellung man in diesem Gegensatze einnimmt. Auf bestimmte Benanntheit Gottes wird überall bloß derjenige halten, dem diese innerlich wert geworden ist oder der auf dem hierfür gegebenen Wege sich hat davon überzeugen können, daß in ihr sich göttliche Wirklichkeit ihm kundgemacht habe. Das gilt von jedem und selbstverständlich erst recht von dem christlichen Gottesnamen. Hat man aber eine solche Stellung gewonnen, dann kann es gar nicht ausbleiben, daß sich die gewonnene Überzeugung in bestimmte Beziehung zum allgemeinen Geiste und zum allgemeinen Geschehen setzt und daß daraus Bekräftigungen der eigenen Gewißheit und Kritik der entgegengesetzten hervorgeht. In solchem Sinne möchte ich gerne in diesen Zeilen nicht bloß jenen Gegensatz aufzeigen, sondern auch aussprechen, wie er sich mir löst, nicht um andere zu belehren, sondern vielmehr in der Art eines Menschen, der die starken Neigungen der Zeit, Gott zum Namenlosen zu machen, erkennt und mitempfindet und der dann die Frage zu seiner eigenen Belehrung aufwirft, ob und warum hier wirklich mehr oder minder der Satz gelten soll: nomen est odiosum.*)

Es gibt ohne Zweifel einen starken Grund, mit dem man es verteidigen kann, daß man die Frömmigkeit von einengender Benennung Gottes fernhalten will. Er liegt in den Vorstellungen über das Wesen der Religion. So lange die Frömmigkeit sich mit Benennungen Gottes belasten will, muß sie dieselben natürlich, sofern sie für sie einen Gültigkeitszwang beansprucht, aus irgend einer Wirklichkeit innerer oder äußerer Art abzuleiten vermögen. Sie ist also gnötigt, an irgend welchen Inhalten des Daseinsganzen Gottes Gegenwart aufzuzeigen, sei es etwa an angeborenem Gottesbewußtsein oder an Wundern oder Begebenheiten großen geschichtlichen Stils, die Gott offenbaren. Dann steht man aber mit einem Male vor großen und religiös gefährlichen Schwierigkeiten. Nimmt jener Nachweis nur einzelne Teilbestände des Wirklichen und Geschehenden zum Ausgangspunkte, dann wird die übrige Gesamtheit des Seins entgottet. Aber auch wenn das nicht geschieht, wenn vielmehr die ganze Fülle des Seienden als Ausdruck und Kundgebung Gottes und mithin als ein Mittel für die höchste Majestät betrachtet wird, sich selbst durch ihre Werke zu benennen, so droht der große Konflikt zwischen Reli-

*) Dem Sinne nach etwa: der Name Gottes ist als bedenklich zu vermeiden D. H.

gion, die hier überall den Finger Gottes walten sehen und sein Herz will schlagen hören, und der Wissenschaft, die eben diese Wirklichkeit unter dem einfachen Gesichtspunkt ihrer immanenten Zusammengehörigkeit betrachtet und damit von selbst ihre transszendente Abhängigkeit zurückstellt, ja aufhebt. Daß ferner Gott, wie von der ihn nach ihm selbst benennenden Frömmigkeit doch behauptet werden muß, Menschen durch seine Selbstkundgebung etwas von seinen eigenen Gedanken über sich mitteilt, das scheint, wenn nicht von vornherein mit dem Wesen Gottes, so doch zum mindesten mit dem notwendigen Begriffe von unsren Vorstellungen zu streiten; denn dieser lehrt uns, daß unsre Vorstellungen und Erkenntnisse sich im Austausch unsres Geistes mit der Welt der Erscheinung begründen, sich aber auch auf den Zusammenhang dieses unsres Geistes mit solcher Welt der Erscheinung beschränken.

Solchen und ähnlichen theoretischen Schwierigkeiten reihen sich dann die praktischen Bedenken an. Die Religionsgeschichte ist belastet mit dem Fluche der Intoleranz, des Fanatismus; regelmäßig aber setzen sich diese Irrungen und Frevel an jene Seite der Religion an, nach welcher sie bestimmte Benennungen Gottes für wesenhaft und notwendig erklärt. Aber abgesehen davon — jene Verknüpfung der Gegenwart Gottes mit bestimmten wahrnehmbaren, d.h. unsrer Vorstellung sich aufdrängenden Beständen der Wirklichkeit hat vor allem das gegen sich, daß sie die Frömmigkeit veräußerlicht und knechtet, sie mit Satzungswesen, toter Orthodoxie belastet, in starre Unbeweglichkeit versetzt.

Dem allen entgehen wir, sobald wir erkennen, daß das Wesen der Religion rein im Gefühle liegt. Erhebende, warme, zu Demut und Zuversicht stimmende Empfindung, wie sie in uns auftritt, auftreten kann, gleichviel ob uns das Schweigen der Wüste umfängt oder in den Wirren des eigenen Lebens eine verborgene Regel sich kundtut oder ob der Glanz des Sommers uns erhebt oder der tragische Zug der Geschichte und ihrer Schicksale unsern Geist beschäftigt, diese Empfindung, die, weil sie mit dem allen sich verbinden kann, damit zugleich ihre Unabhängigkeit von dem allen beweist, die fern von aller kleinen und großen Einzelwirklichkeit als Urphänomen uns in der Seele wohnt und nur die Stille braucht, um aufzuwachen, das ist die Religion. Alles andre ist bloß Kleid, Schale, Form, Hülle, Beschwernis. Nennt das, was hier den Menschen anfaßt, dann, wie ihr wollt; Namen sind doch immer nur Zutaten, Handhaben, Formungen, Grenzlinien für etwas doch Unumgrenzbares, Unendliches.

Ich verkenne nicht die Beweglichkeit und Ausdehnungsfähigkeit, die solche Auffassung der Religion gewährt, und ebensowenig ihre relative Wahrheit. Aber letztere zieht für mich nicht jene Konsequenzen nach sich, die aus ihr oft abgeleitet werden; sie treibt mich insonderheit nicht in die Annahme der Namenlosigkeit Gottes hinein — einfach aus dem Grunde, weil

ich in dem beschriebenen Vorgang nicht eine volle Klärung des religiösen Phänomens zu erblicken vermag. Jene Theorie rechnet ja mit einer Isoliertheit und Prinzipalität des Gefühlselements, von der zum mindesten fraglich ist, ob sie mit Fug von der menschlichen Seele ausgesagt werden kann, da doch der Regel nach das Gefühl als begleitendes und nicht als leitendes Moment in ihr erscheint. Aber mag es immer im Allgemeinen mit diesem Problem der Seelenlehre sich verhalten, wie es will, so scheint mir gerade in der Eigenart des religiösen Gefühls etwas zu liegen, das der Ableitung aller religiösen Inhalte aus dem Gefühl widerspricht. Wenn das religiöse Gefühl wirklich das ganze Leben mit der Empfindung der Abhängigkeit oder der Dankbarkeit erfaßt, also etwas schlechthiniges ist, und wenn sich seine Eigenart ferner darin erweist, daß es den gewöhnlichen energischen Gegensatz von Lust und Unlust in einer höheren vollen Einheit auflöst, dann vermag ich diese Gefühlsbestimmtheit unsres Geistes nur daraus abzuleiten, daß ihm ein höherer, ihn tragender, sein Leben in sich vollendender Zusammenhang offenbar geworden ist. Gerade für das religiöse Phänomen ist mir der Versuch, den untersten Ansatzpunkt in den Bewegungen unsres Gefühlslebens zu entdecken, ein aussichtsloser. Ich kann vielmehr die Religion genetisch nur so verstehen, daß das Weltall — gleichviel ob etwas an ihm oder das ganze — dem Menschen die Vorstellung Gott in irgend einem Sinne entgegenträgt, daß der menschliche Geist mit Empfänglichkeit für diese Vorstellung ausgerüstet ist und indem er sie in sich aufnimmt, mit seinem Gefühlsleben der Macht dieser Tatsache unterstellt wird. Das heißt allerdings: ich vermag das Dasein der Religion nur daraus zu begreifen, daß Gott in der Wirklichkeit sich dem Menschen in irgend einer Bestimmtheit seines Seins offenbart. Insofern gehört es für mich zu dem Urphänomen der Religion, daß Gott sich vor dem Menschen benennt, und die Benanntheit Gottes ist mir kein sekundäres, irgendwie entbehrliches, sondern das primäre Element des religiösen Lebens.

Gewiß unterliegt eine solche Auffassung von Religion noch der Prüfung auf ihre Vereinbarkeit mit erkenntnistheoretischen und metaphysischen Prinzipien. Aber es fragt sich doch, ob diese zu fürchten ist. Natürlich, so lange man Religion in allen Formen ihrer psychischen Existenz rein als immanente Lebenserscheinung erklärt, kann man von da aus jene Prüfung auf so erschwerte Bedingungen bauen, daß es unmöglich wird, sie zu bestehen, weil es durch diese Bedingungen von vornherein verwehrt ist, einen realen Zusammenhang zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen nachzuweisen. Dann kann die Religion nur noch als wirklichkeitsbarer Idealismus existieren. Solche Bedingungen lehnen wir aber ab. Es gehört für uns zu den Axiomen aller Betrachtung der Religion, daß sie, wo immer sie als eine Macht der Wahrheit und nicht als Frevel oder Selbstbetrug existiert, stets aus einem Lebenszusammenhange mit Gott hervorgeht. Dann gibt es aber

wohl auch keinen prinzipiellen Grund, der uns nötigt, zu behaupten, daß Gott kein andrer Weg zum menschlichen Subjekte offensteht als der einer wortlosen, also stummen, aber machtvollen und warmen Bewegung des Gefühls. Da das Gefühl doch ebenso innerhalb des Zusammenhangs des Irdisch-Wirklichen existiert, wie alle andren Funktionen und Inhalte unsres Geistes, so scheint es mir kein Widerspruch und ebenso wenig auch eine Eröffnung unerträglicher Konsequenzen, wenn man die Religion in einer deutlichen Benamtheit des „Unaussprechlichen" durch göttliche Selbstbekundung wurzeln läßt.

Das sind theoretische Erwägungen. Aber sollten sie nicht auch die Probe an der Wirklichkeit bestehen? Ja, in verschiedenem Sinne. Nur aus jenen Zusammenhängen heraus scheint mir die Religion die inhaltliche Festigkeit erlangen zu können, für die sie doch da ist. Man nehme z.B. die Unsterblichkeitshoffnung. Die rationalen Beweise, durch die man einst sie begründete, sind ins Wanken geraten; man versichert sich ihrer heute religiös, durch seelisches Erleben, aus dem Gefühl einer Berührung des eigenen persönlichen Daseins durch die ewige Macht. Aber läßt sich diese Berührung nicht auch im Sinne eines Gattungsidealismus dahin auslegen, daß das geistliche Wachstum der Gattung das Gut ist, dem der Einzelne sein in eben dieser Absicht von Gott umfaßtes Leben zum Tribut bringt? Man braucht also jene zu Grunde gelegte Tatsache nicht zu leugnen und jenes religiöse Gut verfällt doch der Unsicherheit. Nicht als ob ich sagen wollte, daß Unsterblichkeitshoffnung unter allen Umständen in der Religion enthalten sein müsse. Nein, aber wenn man ihr einen Platz darin einräumt, dann vermag sie diesen mit Sicherheit auf Grund jenes Erlebens noch nicht zu behaupten.

Jene Einengung der Religion auf den gefühlten Zusammenklang des eigenen Ich mit dem Ewigen setzt uns ferner in gefährliche Verlegenheit, gerade gegenüber derjenigen religiösen Persönlichkeit, der auf diesem Gebiete doch nach weithin reichender Einstimmigkeit höchste bewegende Kraft zukommt, nämlich gegenüber Jesus von Nazareth. Daß ihm Gott als eine lebendig bestimmte Größe vor Augen stand, liegt auf der Hand; er wagte alles gerade auf die Besonderheit eines Verhältnisses dieses Gottes zu ihm hin. So bewegte er sich in Vorstellungen von Gott von höchster und konkretester Deutlichkeit. Soll jene Theorie dann noch gelten, dann bleibt nichts andres übrig, als diese seine Vorstellungswelt nach jener vermittelnden Methode zu erklären und sie also als die unwillkürliche, unter den besonderen Verhältnissen seiner Zeit und seines Wesens vielleicht gerade so notwendige Projektion des inneren Erlebnisses in eine Welt des Bildes und Gleichnisses auszulegen. Aber wenn das, dann sieht auch jedermann, daß diese Projektion bei ihm in sehr seltsamer Weise arbeitete. Um es an einem Beispiele aus F. Chr. Baurs Auffassung bewenden zu lassen:

Jesus wußte, daß seine Lehre den sittlichen Maßstab für die göttliche Beurteilung der Welt enthalte; er erklärte sich darum zum Richter der Welt. Ich gestehe offen, daß mir noch jeder auch neuere Versuch dieser Art trotz der entschieden zu bemerkenden psychologischen Verfeinerung durchaus mißlungen zu sein scheint, und es droht mir dabei zu bleiben, daß dadurch das religiöse Charakterbild Jesu zerstört wird. Es liegt hier eine Wirklichkeit vor, mit der ich auch praktisch nur zurechtkomme, wenn ich überzeugt sein darf, daß Gott in wirklicher konkreter Selbstkundgebung sein Wesen und seinen Willen aufgeschlossen hat.

Hier drängt sich nun aber noch eine andre Beobachtung auf, die mit dem Verlangen unsrer eigenen Religiosität zusammenhängt, ins Wirkliche zu kommen. Gewiß ist jene warme seelische Bewegung ein unmittelbar Gegebenes und Wirkliches. Aber diesem haftet doch ein rein individueller Charakter an, wie denn im Zusammenhange damit das persönliche Erleben in der Religion heute gerne nicht bloß, was selbstverständlich und notwendig, gefordert und betont, sondern zum ausschließlichen Inhalt der Frömmigkeit erhoben wird. In der Religion hat aber der Individualismus doch seine starken Schranken; er geht in den Sozialismus auch nicht erst da über, wo es sich um den Erweis des religiösen Besitzes in der sittlichen Liebesgemeinschaft handelt. Die sozialen Urgefühle, die uns mit dem Ganzen verbinden, üben vielmehr auch auf die unmittelbar religiöse Funktion selbst schon ihren Einfluß aus. Wenn ich von Gott Gutes erlebe, so ist mir das erträglich, wertvoll, wirklich nur als ein Teilbestand aus einem Liebeswerke, das nicht mich, sondern das Ganze, dem ich angehöre, die Menschheit, die Welt umfaßt. Meine individuelle Erfahrung besitzt sich selbst nur in solchem größern (ja größten) Zusammenhang. Daher kommt das Verlangen nach Gemeinschaft mit Menschen in der Religion; daher kommt aber auch der instinktive Wunsch, die Gegenwart Gottes nicht bloß im eigenen engen Leben, sondern in dem Leben der Menschheit anschauen zu dürfen. Wahre Religiosität ist daher mit jenem individualistischen Erlebnis nicht zu sättigen. Sie begehrt Gott in der Wirklichkeit des Weltlebens aufzufinden. Die höchste Form dieser Wirklichkeit ist aber die Geschichte. Gott in der Geschichte — das ist darum kein mit persönlicher Frömmigkeit unverträgliches, sondern ihr geradezu unentbehrliches Element. Gott in der Geschichte — das ist aber der sich offenbarende, der aus dem Dunkel der Anonymität hervortretende, in die volle Deutlichkeit tätiger Selbstbenennung sich begebende Gott.

Allerdings kann man einwenden, daß innerhalb der Konsequenzen der vorgetragenen Anschauung die Annahme liege, die Selbstbenennung Gottes vor den Menschen schreite im Fortschritt der Geschichte selbst zu reicherem Inhalt und klarerer Umgrenzung fort. Aber sollte das wirklich jemanden stören? Dann doch nur denjenigen, welchem Gott der regungs-

lose Beziehungspunkt ist, von dem aus das geschichtliche Leben sich bemißt und nach welchem es hinstrebt. Damit ist aber die Geschichte selbst in ihrem eigensten Werte gefährdet. Denn dieser besteht doch nur zu Recht, wenn in der Geschichte etwas geschieht, etwas produziert wird. Die offenbarende Selbstverdeutlichung des göttlichen Wesens ist der höchste Inhalt der Geschichte, weil in ihr Gott selbst die Funktion der produktiven Anteilnahme am geschichtlichen Leben, besser der Leben gründenden und gestaltenden Beherrschung der Geschichte vollzieht.

Nach all dem ist es mir kein psychologischer oder metaphysischer und erst recht kein religiöser Widersinn, wenn die Frömmigkeit an einen klar umschriebenen Namen Gottes und die ganze Bestimmtheit des damit gesetzten Inhalts gebunden werden soll, sondern es schmiegt sich dies mir in mein ganzes Verständnis der Seele, der Welt und der Gottheit vollkommen ein, so sehr ein, daß das Gegenteil davon mir widersprechend erscheint. Jene Urfunktionen des seelischen Lebens einerseits und die ganze reiche Fülle göttlicher Offenbarung in der Geschichte andrerseits, sie sind es, in deren lebendiger Ineinanderfügung mir der ganze Reichtum und die Bewegung des religiösen Lebens der Menschheit wurzelt. Darum habe ich für meinen Teil keinen Anlaß, zurückzuscheuen, wenn Gott in bestimmter Benennung erscheint, oder diese seine Benanntheit mit Hilfe irgend einer psychologischen Methode wieder abzuschütteln. Wenn ich mich nur von dem Rechte der mir entgegetragenen Benanntheit überführen zu lassen vermag — daß wir es auf diesem Gebiete überhaupt mit benannten Größen zu tun haben sollen, das macht mir keine Schwierigkeit. Weit entfernt darum, die Namenhaftigkeit für etwas odiöses oder wenigstens für etwas zu halten, worüber ein höher sich entwickelndes Leben mit freier Leichtigkeit hinausschreitet, muß ich recht eigentlich sagen: Heilig und hehr ist sein Name. Es ist ein Erweis der Herrlichkeit Gottes und der Menschen zugleich, daß Gott seinen Namen kund getan hat und kund tut. Dieser Name ist unser religiöses Gut. Nomen est gloriosum.

Man nenne das immerhin ein Sehenwollen statt des Glaubens oder die Einführung des Wissens in die Religion. Man weise immerhin auf die Gefahr hin, daß die ganze verhängnisvolle dogmatische Intoleranz sich mit jener Wertung des Namens Gottes verbinde. Um uns zu sagen, daß in allen Religionen ein göttlicher Funke schlummre, dazu bedurfte es des Christentums nicht. Das hat griechische und indische Religionsphilosophie auch ohne dieses und vor ihm erkannt. Aber das Christentum ist groß geworden gerade durch die Ablehnung der aus jener Gemeinsamkeit eines göttlichen Funkens so oft gezogenen Konsequenzen, gerade durch die Behauptung, allein den wirklichen Namen Gottes zu kennen und zu verkündigen — und so wichtig gerade heute es ist, das Verbindende aufzusuchen, die ein wenig durchgreifende Intoleranz ist der verworrenen Welt

auch heilsam und notwendig, wenn sie zur Klärung gelangen soll. Im übrigen aber ist dafür gesorgt, daß die Grenze zwischen Wissen und Glauben aufrecht erhalten bleibt, auch wenn von bestimmten Weltverhältnissen oder Geschichtswirklichkeiten behauptet wird, daß in ihnen sich Gott offenbare. Dazu bedarf es nicht einer kritizistischen Erkenntnistheorie, sondern nur der Erinnerung daran, daß das Auge nicht zu hören vermag und also Töne ihm nicht wahrnehmbar, aber deshalb doch im Klange sind, daß der Verstand nicht zu lieben vermag und daß ein liebendes Herz erschaut, was kein Verstand der Verständigen zu erkennen vermag. Sofern dies der Fall ist, bleibt darum auch die Gegenwart Gottes in geschichtlichen Tatsächlichkeiten bei aller Bestimmtheit der letzteren doch etwas Unsichtbares, und der Vorwurf des Sehenwollens könnte vielleicht auch dahin gewandt werden, daß er diejenigen trifft, welche bloß das aktuell und als Gefühltes im eigenen Leben Vorhandene der Religion zum Stoffe gewähren wollen.

Der Verirrung, Veräußerlichung, Umschränkung gewährt solche Verknüpfung der Religion mit einem Offenbarungstatbestand, durch welchen sich Gott selber seinen Namen gibt, selbstverständlich sehr viele Möglichkeiten. Innerlichkeit, persönliches Durchleben, Unmittelbarkeit muß daher immer neu erstrebt werden, und die Konsequenzen davon müssen getragen werden, auch wenn Klüfte zwischen dem Subjektiven und Objektiven sich auftun. Aber im Grunde besteht hier kein Gegensatz, sondern eine fruchtbare Aufeinanderbeziehung. Wer wüßte denn nicht, daß auch das Leben im Subjektiven seine Gefahren hat: Nachahmungswesen und ein Herbeizwingen von Gefühlen, Erlebnissen, Erfahrungen, ein Graben und Grübeln im eigenen Ich, seelische Nötigungen, ja Irrung und Wahn? Da hilft und heilt das Leben im Objektiven, und was die eigene Seele nicht zu erzeugen vermag aus sich selbst und ihren eigenen mütterlichen Anlagen, das senkt sich leitend, klärend, befestigend, ja belebend und zeugend aus dem Objektiven, dem offenbarungsmäßig Gegebenen in sie ein, und in diesem Zusammenklang des Starken und des Zarten gibt es den Vollton gesunden Lebens. Man preise darum allerwege die Reinheit des inneren Ohres; man preise aber auch den hehren Namen, der dazu erklang und klingt, das Ohr mit seiner runden, klaren und doch unaussprechlich tiefen Deutlichkeit zu füllen und so die seelische Funktion zur Trägerin realen Lebenszusammenhangs mit dem mitten in der Welt wirkendenden Transscendenten zu erheben.

Über religiöse Skepsis.

Von Richard Hönigswald.

Das Phänomen des religiösen Zweifels ist ein Gegenstand der wissenschaftlichen Diskussion zunächst für den Psychologen und Historiker: man kann die verschiedenen Formen, in denen er sich äußert, zu bestimmen, man kann die gesetzlichen Bedingungen und die zeitlichen Umstände seiner Entstehung, seiner Entwicklung und seiner Ausbreitung oder Zurückdrängung festzustellen suchen. — Allein, so bedeutsam solche Untersuchungen auch sein mögen, über die Stichhaltigkeit der Gründe und über die Berechtigung des Daseins der religiösen Skepsis entscheiden sie nicht, so gewiß Rechtsfragen psychologischen und genetischen Gesichtspunkten ihrer Natur nach entrückt sind. Den logischen Wert des religiösen Zweifels erwägt die Theologie und die Erkenntniswissenschaft. Prüft jene die Argumente der religiösen Skepsis auf deren Festigkeit, so wird dieser der Begriff des religiösen Zweifels selbst zum Problem; sie fordert ihm gleichsam seine Legitimation ab, indem sie die Frage nach der „Möglichkeit", d.h. nach der Daseinsberechtigung dieses Begriffes aufwirft. — Damit ist zugleich der allgemeinste psychologische Charakter der skeptischen Sätze festgestellt, sofern sie den Gegenstand einer wissenschaftlichen Diskussion überhaupt bilden: nur die Verstandes- und nicht auch die Stimmungsskepsis ist ein Objekt der verstandesmäßigen Kritik, nur ein Zweifel, der sich auf Gründe stützt, kann durch Gründe bekämpft oder widerlegt werden. Nur die Sätze einer erkenntnismäßigen Skepsis sind Objekte einer wissenschaftlichen Theologie sowohl, wie der Erkenntniswissenschaft. — Allein diese beiden Disziplinen sind in ihrem Verhältnis zu den Problemen des religiösen Zweifels einander durchaus nicht koordiniert. Vielmehr liefert die Entscheidung der Erkenntnistheorie über die Möglichkeit und die Berechtigung des Begriffes einer religiösen Skepsis naturgemäß zugleich die Antwort auf die Frage, ob und inwieweit die skeptischen Thesen des Ungläubigen Gegenstand einer wissenschaftlichen Theologie werden können. Deshalb gestaltet sich im Grunde genommen die Erkenntnistheorie zur höchsten Instanz auch in den Fragen der religiösen Skepsis als wissenschaftlicher Lehrmeinung.

Daß für eine grundsätzliche Untersuchung unseres Problems religiöse Skepsis mehr bedeuten muß als eine auf welchen Gründen immer beruhende Indifferenz gegen religiöse Gebräuche und Kulthandlungen, versteht sich dabei von selbst. Hier kann es sich nur handeln um die radikalste und begrifflich klarste Form der religiösen Skepsis, um die Frage des Zweifels an dem Dasein Gottes.

Schon in der antiken Philosophie, vor allem im Kampfe der griechischen Skepsis gegen die stoischen Gottesbeweise entfaltet sich das Problem. Der religionsphilosophische Empirismus der Stoiker gehört zu den vornehmlichsten An-

griffsobjekten der antiken Skepsis. Nicht nur, sofern diese dem physikotheologischen Beweis der Stoa, dem τρόπος τῆς κοσμικῆς διατάξεως[1]), den Begriff einer alle kosmische Ordnung gesetzlich bedingenden Natur entgegenhält, sondern vor allen Dingen in der Zurückweisung des stoischen Gottesbeweises aus der συμφωνία παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις, aus dem consensus omnium[2]). In beiden Fällen erweist sich die Skepsis der Stoa überlegen. Die kosmische Ordnung gilt ihr nicht als ein durch die Annahme eines planvoll verfahrenden Schöpfers bereits gelöstes, sondern als ein erst zu lösendes Problem, als eine stets in die Zukunft weisende Aufgabe der forschenden Wissenschaft. „Wer darf sich anmaßen zu behaupten: ich kenne die Kräfte der Natur so gut, um sagen zu können, die Welt sei *nicht* ihr Werk, sondern eines außerhalb ihrer stehenden Gottes?" — Und der consensus omnium auf der anderen Seite gilt der antiken Skepsis bestenfalls als eine *Tatsache*, nicht aber als ein *Beweisgrund*: die Wahrheit eines Satzes ist von den Umständen seiner Anerkennung und Verwerfung unabhängig. Dort entkräftet die Skepsis den stoischen Deismus durch den Hinweis auf die Möglichkeit eines außerhalb seines Gesichtskreises gelegenen Gedankens, hier widerlegt sie ihn durch die Berufung auf einen unverlierbaren Grundsatz der Erkenntnistheorie. Beiden Argumenten der Stoa gegenüber spricht die antike Skepsis, die hier weit über sich selbst und über das Gebiet ihrer nächsten Interessen hinausweist, ihr non liquet,[3]) beiden gegenüber zieht sie sich folgerichtig auf den Standpunkt der skeptischen Indifferenz, der ἐποχή, zurück.

Auch das ontologische, beziehungsweise das dieses im Grunde genommen voraussetzende kosmologische Argument[4]) beseitigt die sachlichen Motive für ein skeptisches Verhalten — ungeachtet der bedeutsamen Rolle beider Argumente in der Geschichte der Philosophie — nicht. Ihnen gegenüber verkörpert den Zweifel schon frühzeitig der scharfsinnige, freilich erst durch *Kant* zu grundsätzlicher Klarheit gebrachte Einwand des frommen Mönchs *Gaunilo* gegen Anselm von Canterbury, daß nach der Art Anselms von jedem beliebigen Begriffe Realität ausgesagt werden könne, wenn nur die Vollkommenheit unter seine Merkmale aufgenommen ward.

Anders und verwickelter gestaltet sich das Problem der religiösen Skepsis unter dem Gesichtspunkte jener großen religiös-philosophischen Bewegung des ausgehenden Altertums und des Mittelalters, welche man als die der „negativen Theologie" zu bezeichnen pflegt. Das Wesen und Sein Gottes liegt für diese jenseits aller Kategorien des denkenden Erkennens,

[1]) Beweisverfahren von der Weltordnung aus. D. H.
[2]) Beide Ausdrücke bezeichnen die Übereinstimmung aller Menschen. D. H.
[3]) = es ist keine Entscheidung möglich. D. H.
[4]) Vgl. Kant, Kritik d. r. Vernunft. Ausgabe von K. Vorländer, Halle 1899. S. 512.

es ist durch diese Kategorien nur negativ bestimmbar. Gott ist das schlechthin übervernünftige und übersinnliche, das schlechthin unaussprechliche Urwesen, πάντη ἄρρητος ἀρχή. Das Wissen von ihm ist ein auf der Erkenntnis dieses Umstandes beruhendes Nichtwissen und nur in einem von allen Merkmalen des „Wissens" freien übervernünftig-mystischen, ekstatisch-intuitiven Zustand tritt der Mensch zu ihm in eine positive Beziehung. Ja in seiner absoluten Transscendenz liegt die Gewähr seiner Realität: er ist der ungestaltete und absolute Urgrund alles irgendwie gestalteten und relativen Seins und Denkens. Die negative Theologie, in ihren metaphysischen Motiven bis auf Spinoza und Schelling zu verfolgen, entrückt also das Problem der realen Existenz Gottes dem Zweifel, so gewiß sie es auch jeglichem Beweise entrückt hatte. Vernunft und Glauben sind für sie schlechterdings getrennt, ja sie erblickt das Wesen des letzteren geradezu in dessen schroffem Gegensatz zur Vernunft. — Die kulturelle Bedeutung der negativen Theologie kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Aus ihrem religiösen Irrationalismus schöpfen Wissenschaft und Glauben neue Nahrung. Sie sucht diesen wie jene aus ihrer gegenseitigen Gebundenheit zu befreien, sie erschüttert in ihren Konsequenzen das scholastische Kulturideal einer Verschmelzung von Glauben und Wissen zu einem einheitlichen Gedankensystem, d.h. sie hilft die Bedingungen schaffen einerseits für eine freie Entfaltung der forschenden Wissenschaft, andererseits für jene „Verinnerlichung" des Glaubens, welche die Reinheit der Gesinnung über die Betätigung äußerer Werke stellt.

Allein, die volle Entfaltung dieser Tendenzen ist an Bedingungen geknüpft, welchen die negative Theologie als solche nicht zu genügen vermocht hatte. Schon der später kaum wieder behobene Rückfall aus ihr in eine scholastische Denkweise bezeugt dies. Denn scholastisch war nicht nur jenes Wiederaufleben eines straffen aristotelischen Lehrsystems innerhalb des Protestantismus bei Melanchthon, scholastisch ist auch seinem Geiste nach betrachtet der Intellektualismus, mit welchem die Aufklärung oder die Metaphysik Hegels dem religiösen Problem gegenüberstand. Das Wiedereinbeziehen von Glaubensfragen in den Bereich der Vernunftentscheidung beseitigt die fundamentalen methodischen Ergebnisse der negativen Theologie und eröffnet auch der Skepsis wieder, wenigstens grundsätzlich, den Zugang zu dem Gebiet des Glaubens. — Nun fehlt es der negativen Theologie auf ihrem ursprünglichen Standpunkte freilich nicht an Kraft, solcher skeptisch-rationalistischen Tendenzen Herr zu werden; sie braucht nur mit dem Gedanken der absoluten Transscendenz Gottes Ernst zu machen, um sich jeden Versuch einer Rationalisierung des Glaubens und damit die Möglichkeit des Zweifels fernzuhalten. Woran es ihr aber gebricht, ist die prinzipielle Begründung ihrer Behauptung von der Unerreichbarkeit der Gegenstände des Glaubens durch das Wissen. Dieser Mangel bezeichnet die spekulative

Schwäche ihrer Position, zugleich den Punkt, an welchem sie selbst ein bedeutsames Problem der Erkenntniswissenschaft wird.

Die negative Theologie entzieht der religiösen Skepsis, die unter den Gesichtspunkten der üblichen Gottesbeweise nicht zu erschüttern gewesen war, den Boden, indem sie den Glauben dem Bereiche des Wissens entrückt. Aber sie tut dies, ohne ihr Verhalten anders denn *subjektiv* zu begründen, d.h. ohne kritische Besinnung auf die Berechtigung ihres Tuns, ohne den Versuch eines Rechtsnachweises für die Voraussetzungen ihrer Lehren. Es war dem *philosophischen Kriticismus* vorbehalten, das negative Verhältnis zwischen Wissen und Glauben aus *Grundsätzen* zu bestimmen, d.h. zu begründen, was die negative Theologie nur behauptet hatte. — So gewiß er nun hierbei die Diskussion des Problems den Gesichtspunkten einer völlig neuen Fragestellung unterwarf, so gewiß bleibt sein Verhältnis zu der negativen Theologie durchaus äußerlich.[5]) Der Standpunkt Philos, mag er auch manchem Ergebnis der kritischen Philosophie schließlich noch so nahe kommen, ist das Problem und die Voraussetzung Kants nur in jenem allgemeinsten Sinn, in welchem es jedes Urteil über die Erkennbarkeit transscendenter Dinge ist.

M. a. W.: Auch die negative Theologie wollte im Grunde genommen das begründbare *Wissen* um die Existenz, also die Voraussetzungen für einen irgendwie rationalistischen Begriff Gottes — und mit diesem die Möglichkeit des *Zweifels* — „aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen"; aber sie hat die Grundlagen und die Berechtigung ihres Verfahrens nicht erweisen können, weil sie ihre Berechtigung für die Aufhebung des Wissens nicht zu erweisen vermocht hatte. Dies letztere aber *vermochte* der philosophische Kriticismus; ja, gerade hierin äußert sich der Kern seines Wesens. Deshalb tritt eine teilweise inhaltliche Übereinstimmung zwischen ihm und der negativen Theologie gegenüber dem erkenntnistheoretischen Gegensatz zwischen beiden an grundsätzlicher Bedeutung in den Hintergrund. Die kritische Grundfrage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich", mußte gestellt und beantwortet sein, wenn über das Verhältnis zwischen Wissen und Glauben aus Prinzipien, d.h. objektiv, sollte geurteilt werden können, wenn das Schicksal der religiösen Skepsis im Sinne der negativen Theologie entschieden werden sollte. Die von dieser behauptete *tatsächliche* Unerreichbarkeit der Gegenstände des Glaubens für das Wissen mußte in eine *grundsätzliche* verwandelt werden; aus dem *Begriff* einer möglichen Wissenschaft von Dingen mußte man die Unerreichbarkeit Gottes für das Wissen wie für den Zweifel ableiten. Und dies geschah in der Kant'schen Theorie der Erkenntnis. Sie gipfelt in der Definition des Begriffes einer Erkenntnis real existierender

[5]) Vgl. hierzu auch Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen 1907. S. 117.

Dinge durch den Begriff der Erfahrung, beziehungsweise in der Bestimmung des Begriffes der Erfahrung als einer allgemeingültigen Verknüpfung von sinnlichen Erscheinungen. — Wenn einerseits Erkenntnis von Realitäten die Verknüpfung ihrer sinnlichen Erscheinungen nach Formalgesetzen ist, welche die Allgemeingültigkeit jener gewährleisten, und andererseits der gültige Gebrauch der verknüpfenden Formalgesetze sich in der genannten Funktion erschöpft, dann sind die erhabenen Gegenstände des Glaubens der Erkenntnis, aber auch dem Zweifel endgültig, weil grundsätzlich, entrückt. Ihre Realität bleibt dabei unangetastet, so gewiß sie sich der Diskussion entzieht, ohne sich doch dem Bewußtsein zu entziehen. Kein Metaphysiker kann die Existenz Gottes beweisen, kein Skeptiker kann sie bezweifeln, kein Vernünftiger aber kann sie leugnen. Denn neben den Begriffen der Erkenntnis gibt es Ideen der Vernunft, neben Gesetzen Normen, neben Ursachen Werte, neben heteronomem Zwang autonome Pflicht, neben dem nach Grundsätzen erforschbaren Zusammenhang der Natur eine diesem entrückte und auf einen höchsten Punkt hinweisende Ordnung der Ideen, deren objektive Bedeutung nicht erkannt, sondern gedacht wird; — d.h. neben der in ihrem Gebiete souveränen Wissenschaft einen in seinem Bereiche unantastbaren Glauben.

Nicht nach subjektiven Maximen, sondern nach objektiv erweisbaren Grundsätzen, aus dem Begriff einer Erkenntnis von Dingen trennt also Kant die beiden von einander. Er beschützt den Glauben gegen die Ansprüche der *inadäquaten* Produkte des Wissens, gegen den „Vorwitz und die Vermessenheit der ihre wahre Bestimmung verkennenden Vernunft, welche mit Einsicht großtut, da, wo eigentlich Einsicht und Wissen aufhören". Eines Schutzes vor den *adäquaten* Produkten des Wissens bedurfte es nach der Bestimmung des Begriffes der Erkenntnis von Dingen schlechterdings nicht mehr. Und das ist das entscheidende in der Stellung Kants zur negativen Theologie, das entscheidende zugleich für die Beurteilung mancher modernen Auffassung vom Problem der religiösen Skepsis. Die tatsächliche Unzulänglichkeit des Wissens für die Beurteilung der Gegenstände des Glaubens ist so wenig ein Argument *gegen* die religiöse Skepsis, wie die Berufung auf die sich stets mehrenden Errungenschaften der Wissenschaft ein solches *für* jene ist. Mag uns die Newtonsche Lehre „das Warum der kosmischen und tellurischen Gravitationserscheinungen" auch nicht erkennen lassen, mag „das Wunder der Organisation" trotz der Darwinschen Theorie unaufgeklärt bleiben[6]) — der Glaube schöpfte aus diesen Mängeln berechtigterweise sowenig Nahrung wie aus einer etwaigen Lösung jener Probleme die religiöse Skepsis. Glauben und Wissen liegen nicht auf einer und derselben Linie, von einander bloß durch eine große, bald zubald abnehmende Entfernung getrennt; vielmehr entfalten sie sich gleichsam

[6]) Paulsen, Einleitung zu Humes Dialogen über natürliche Religion. Leipzig, 1905. S. 12f.

in zwei Dimensionen auf zwei von einander grundsätzlich unterschiedenen, für einander daher auch grundsätzlich unerreichbaren Gebieten.

Die religiöse Skepsis ist ein Produkt eines dogmatischen Intellektualismus, der Ausdruck einer rationalistischen Stimmung der Gemüter. Für die kritische Erkenntnistheorie aber sind Stimmungen, auch wenn sie rationalistisch sind, nicht Rechtsgründe. Ihr galt es daher, das Ausmaß der objektiven Berechtigung des Intellektualismus zu bestimmen und ihr „Rationalismus" besteht nicht sowohl in einer Erweiterung als vielmehr in einer grundsätzlichen Begrenzung des Gebietes der verstandesmäßigen Erkenntnis. In dieser Begrenzung aus Grundsätzen, die niemals eine Beschränkung durch Tatsachen sein kann, beseitigt sie das Problem der religiösen Skepsis.

Kants Kritik und die Erkenntnis des Transscendenten.

Von **Theodor Elsenhans.**

Wie der Lebensstimmung der Gegenwart die Sehnsucht nach neuem und tieferem Geistesinhalt eigen ist, so geht durch die Philosophie der Zeit das Streben nach einer neuen Metaphysik. Ihm steht aber Kants großes Werk entgegen und die kritische Schärfe, mit welcher er dem Erkennen seine Grenzen gesetzt hat.

Wie aber, wenn er selbst nicht bloß der „Alleszermalmer" wäre, als der er gelegentlich dargestellt wird, wenn sich bei ihm selbst nicht bloß die Verneinung einer über die Erfahrung hinausgehenden Erkenntnis, sondern die positive Begründung einer neuen Metaphysik fände? Es hat an Versuchen nicht gefehlt, den verschiedenen Möglichkeiten einer Auslegung der Kantischen Philosophie diese Wendung zu geben, und auch diese Versuche fügen sich dem Kreis der Bestrebungen ein, bei der Beschränkung der Erkenntnis auf das erfahrungsmäßig Feststellbare nicht stehen zu bleiben. Sie suchen gewissermaßen für diese Bestrebungen die Grenzfeste der Erkenntniskritik selbst zu erobern.

I. Kant als Metaphysiker.

Bahnbrechend hat hier Friedrich Paulsens Buch über Kant[1]) gewirkt. Danach ist es nicht Kants eigentlicher Zweck einzureißen sondern aufzubauen, einzureißen nur, um für den notwendigen Neubau Platz zu gewinnen. Er wollte nicht die Metaphysik selbst, sondern nur eine falsche Form der Metaphysik vernichten, nämlich die alte Schulmetaphysik, die von dogmatischen Voraussetzungen aus durch bloße Begriffe der Vernunft über

[1]) F. Paulsen, Imanuel Kant. — Sein Leben und seine Lehre. 4. Aufl. Stuttgart. 1904. (Frommanns Klassiker der Philosophie. 7. Bd.)

die Dinge jenseits aller möglichen Erfahrung Erkenntnisse gewinnen wollte. Sein eigentliches Ziel aber sei die „Begründung einer wissenschaftlich haltbaren Metaphysik nach neuer Methode", und zwar einer Metaphysik im doppelten Sinne: erstens einer Metaphysik der Natur, die als philosophische Wissenschaft die aprioriischen Voraussetzungen der Physik, im weitesten Sinne, darstellen, zweitens „einer Metaphysik, die als vernunftgemäße Weltanschauung über die physikalische Ansicht der Wirklichkeit hinausgehe, zu einer Auffassung, die man als objektiven Idealismus bezeichnen kann."[2])

Paulsens Ansicht hat vielfache Erörterung und mehrfachen entschiedenen Widerspruch gefunden. Aber es fehlte auch nicht an zustimmenden Äußerungen, und erst in neuester Zeit sucht in einer ausführlichen Abhandlung K. Österreich[3]) zu zeigen, wie eine tief metaphysische Richtung in Kants Lebensstimmung sich durch seine ganze Entwicklung verfolgen läßt und wie jedem weiteren Schritt in der Richtung einer theoretischen Unerkennbarkeit transscendenter Dinge ein anderer folgt, „der den für die Erkenntnis aufgegebenen Satz umsomehr wenigstens für die Überzeugung zu retten sucht."

Auch die für weitere Kreise bestimmte wertvolle Darstellung und Würdigung Kants von O. Külpe[4]) stellt sich auf den Standpunkt, daß nicht die Metaphysik selbst, sondern nur eine bestimmte Methode ihrer Behandlung von Kant bestritten worden ist, und daß eine den Anforderungen des neunzehnten Jahrhunderts entsprechende „induktive Metaphysik", welche die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften weiterzuführen und abzuschließen sucht, durch seine Kritik nicht getroffen wird.

Wie es sich mit dieser Stellung Kants zur Metaphysik, deren Betonung nach der positiven Seite zu den Zeichen der Zeit gehört, im einzelnen verhält, hat uns hier nicht zu beschäftigen.[5]) Wir suchen aber die Punkte kurz herauszuheben, die als feststehend betrachtet werden können, um dann die Tragweite der Kantischen Erkenntniskritik für die alte Grundfrage nach den Grenzen des Erkennens von einer neuen Seite zu beleuchten.

Unzweifelhaft ist bei Kant die das Erfahrungsgebiet überschreitende Behauptung der objektiven Realität der Ideen: Gott, Freiheit und Un-

[2]) So formuliert Paulsen selbst in einem ergänzenden Artikel: „Kants Verhältnis zur Metaphysik" (Kantstudien IV. 1900. S. 413ff.) seine Ansicht.

[3]) Dr. Konstantin Österreich, Kant und die Metaphysik, Berlin, Verlag von Reuther & Reichard. 1906. (Kant-Studien. Ergänzungshefte im Auftrage der Kantgesellschaft herausgegeben von Vaihinger u. Bauch. Nr. 2.)

[4]) Oswald Külpe, Immanuel Kant. Leipzig, Teubner. 1907. (Aus Natur und Geisteswelt. Bändchen 146.)

[5]) Für die Auffassung der Kantischen Erkenntnistheorie im Einzelnen, wie für die nähere wissenschaftliche Begründung mancher im folgenden nur angedeuteten Punkte, muß ich auf mein Werk über „Fries und Kant" (Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie. Gießen, Töpelmann 1906.) II. Teil, Kapitel III, besonders S. 189ff. verweisen.

sterblichkeit auf Grund des moralischen Bewußtseins, also eine „ethische Metaphysik", und es darf hinzugefügt werden, daß Kants „Kritik der praktischen Vernunft" – man gestatte den Ausdruck – „metaphysischer" ist, als es in der Regel dargestellt wird. Denn sie spricht nicht einfach den moralischen Glauben aus, sondern sie sucht in philosophischer Beweisführung die Realität der Begriffe vom Übersinnlichen zu erweisen, welche das moralische Gesetz fordert. Als feststehend kann ferner betrachtet werden, daß Kant die aprioriischen Formen der Mathematik und reinen Naturwissenschaft abzuleiten und zu beweisen versucht und damit eine „Metaphysik der Natur" gegeben hat. Da außerdem Kant selbst das Wort „Metaphysik" neben anderen Bedeutungen auch auf diese Erkenntnisgebiete angewandt hat, so scheint es sich bei der Frage: „Kant – ein Metaphysiker?" – nur noch um zwei Dinge zu handeln, einerseits um die Benennungsfrage, ob man das, was Kant hier vertritt, als Metaphysik bezeichnen will, andrerseits um die Frage, ob Kants Hauptabsicht wirklich mehr auf eine Neubegründung der Metaphysik als auf eine Kritik der Erkenntnis gerichtet war. Daß sein Hauptwerk, die „Kritik der reinen Vernunft" in erster Linie als Erkenntnistheorie, nicht selbst als Metaphysik, sondern als Kritik des „Organs" der Metaphysik, nämlich eben der reinen Vernunft zu betrachten ist, darüber hat er selbst keinen Zweifel gelassen. Soweit aber Kant als „Metaphysiker" gelten kann, ist er jedenfalls ein „Metaphysiker ganz eigener Art",[6]) bei welchem durch den Einschlag der Erkenntniskritik nicht bloß die Art der Begründung, sondern auch die Art des Begründeten selbst eine andere wird, als in der bisherigen Metaphysik.

II. Die positive Bedeutung der „transscendentalen Ideen."

Aber hat sich nicht Kant wenigstens zu einer Metaphysik rein negativ gestellt, nämlich zur Metaphysik im Sinne einer theoretischen Erkenntnis des Übersinnlichen? Hat er nicht jenen Begriffen des Unbedingten, den Ideen, durch welche die Vernunft der bedingten Erkenntnis des Verstandes die höchste Einheit zu geben sucht, jedes Recht im Sinne einer wirklichen Erkenntnis von Gegenständen abgesprochen? Und ist es nicht gerade diese Metaphysik des Transscendenten, zu welcher das metaphysische Bedürfnis am meisten drängt und durch deren Ablehnung es sich daher am empfindlichsten getroffen fühlt?

In der Tat, würde es gelingen, auch hier eine positive Seite nachzuweisen und zu zeigen, daß Kants Denken selbst oder die Konsequenzen desselben auch an dieser Stelle zu einer über die „Erfahrung" hinausgehenden Erkenntnis weitertreiben, so wäre es möglich, ohne Vernachlässigung der klassischen Erkenntniskritik der Vergangenheit dem tiefgehenden

[6]) Wie H. Vaihinger nachweist in dem Artikel: „Kant – ein Metaphysiker", Philosophische Abhandlungen, Sigwart gewidmet. Tübingen. 1900. S.135–158.

metaphysischen Bedürfnis der Gegenwart Rechnung zu tragen und gerade an dem Punkte des scheinbar größten Widerstandes einzusetzen, um für jene Neubegründung der Metaphysik auch nach der theoretischen Seite die Grundlinien zu ziehen.

Nun hat Kant selbst den Vernunftbegriffen des Unbedingten, den Ideen, eine gewisse positive Bedeutung für die Erkenntnis ausdrücklich zugeschrieben. Die Widersprüche, in welche die Vernunft bei den Versuchen einer Erkenntnis des Transscendenten sich verwickelt, bestätigen allerdings, daß „alle unsere Schlüsse, die uns über das Feld möglicher Erfahrung hinausführen wollen, trüglich und grundlos sind".[7]) Aber diese Irrtümer sind unvermeidlich. Die menschliche Vernunft hat einen natürlichen Hang, die Erfahrungsgrenze zu überschreiten. Die transscendentalen Ideen, die doch nur einen, wenn auch unwiderstehlichen „transscendentalen Schein" bewirken, sind der Vernunft ebenso natürlich, wie dem Verstande die Kategorien, die zur Wahrheit, d.h. zur Übereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objekte führen.

Nun muß aber „alles, was in der Natur unsrer Kräfte gegründet ist", „zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig sein, wenn wir nur einen gewissen Mißverstand verhüten und die eigentliche Richtung derselben ausfindig machen können."[8]) Es ist daher anzunehmen, daß auch die transscendentalen Ideen ihren guten und zwar – da der transscendente Gebrauch, der sie für Begriffe von wirklichen Dingen nimmt, trüglich ist – „einheimischen (immanenten)" Gebrauch haben werden. Dieser „gute" Gebrauch besteht darin, daß die transscendentalen Ideen als bloße „regulative Prinzipien" der mannigfaltigen empirischen Verstandeserkenntnis systematische Einheit geben. Die Idee wird dabei nicht, wie es beim „konstitutiven" Gebrauche derselben der Fall wäre, als etwas Wirkliches angenommen, sondern nur „problematisch" zu Grunde gelegt, um zu der dem menschlichen Denken unentbehrlichen systematischen Einheit zu gelangen. Wir sehen also alle Verknüpfung der Dinge der Sinnenwelt so an, „als ob" sie in dem der Idee entsprechenden Gegenstande, in diesen „Vernunftwesen", ihren Grund hätten. Wir verknüpfen z.B. in der Psychologie alle seelischen Erscheinungen so, als ob die Seele eine einfache Substanz wäre, die im Wechsel ihrer Zustände mit persönlicher Identität beharrlich existiert, wir verfolgen in der Kosmologie die Bedingungen der inneren sowohl als der äußeren Erscheinungen der Natur, „in einer solchen nirgend zu vollendenden Untersuchung" „als ob dieselbe an sich unendlich und ohne ein erstes oder oberstes Glied" sei, und wir betrachten alles, was nur immer in den Zusammenhang der Erfahrung gehören mag so, „als ob" die Sinnenwelt

[7]) Kritik der reinen Vernunft, Ausgabe von Kehrbach (Reklam.) S. 502 ff.
[8]) Kritik der reinen Vernunft. 502

selbst aus einer ursprünglichen und schöpferischen Vernunft entspringe und durch sie geleitet wäre.

III. Die „regulativen Prinzipien" als Hypothesen.

Wir lassen die Frage nach der Ableitung dieser Ideen und ihrer Berechtigung im einzelnen beiseite und suchen nur dem eigentlichen Sinne dieser positiven Bedeutung der transscendentalen Ideen und der Tragweite dieser Gedanken für die Bestimmung der Grenzen des Erkennens auf den Grund zu kommen. Wir haben erstens festzustellen, daß nach Kant die Vorstellung transscendenter Gegenstände möglich, ja daß sie für das menschliche Denken unvermeidlich ist. Er bemerkt allerdings gelegentlich: „Man kann eigentlich nicht sagen, daß diese Idee ein Begriff vom Objekte sei, sondern von der durchgängigen Einheit dieser Begriffe, sofern dieselbe dem Verstande zur Regel dient",[9]) aber wir setzen doch „ein der Idee korrespondierendes Ding, ein Etwas oder wirkliches Wesen", wenn auch nur als „eingebildeten Gegenstand". Wir denken uns ein „Etwas". Die Vernunft kann überhaupt diese systematische Einheit „nicht anders denken, als daß sie ihrer Idee zugleich einen Gegenstand gibt."[10])

Zweitens ist es eben dieses „transscendente Ding", durch welches in unsere Erfahrungserkenntnis systematische Einheit kommt. Es dient dazu, ein unabweisbares Erkenntnisbedürfnis zu befriedigen. Je mehr es gelingt, die Welt der Wirklichkeit nach einheitlichen Prinzipien aufzufassen, desto mehr wird der eigentliche Zweck des Denkens erfüllt. Eben daran haben wir auch den Maßstab der Beurteilung dieser Ideen; ihre Leistung für die systematische Einheit der Verstandeserkenntnis ist der „Probierstein" ihrer „Wahrheit".[11])

Sind mit diesen beiden Punkten — von der Seite der Methode aus betrachtet — nicht völlig die Merkmale dessen gegeben, was wir eine Hypothese nennen? Das „Etwas", das wir annehmen, ist in der sinnlichen Wahrnehmung nicht gegeben. Wir setzen es aber voraus, damit uns der Zusammenhang der Dinge verständlich wird, und die Brauchbarkeit der Hypothese für diesen Zweck der Erklärung ist der Probierstein ihrer Wahrheit. Wir dürfen nur an gewisse hypothetische Begriffe der Naturwissenschaft, z.B. den des Atoms oder des Äthers denken, um diesen Sachverhalt uns anschaulich zu machen.

Diese Übereinstimmung des Wesens des regulativen Prinzips mit der Hypothese wird nun aber auch durch Kants eigenen Sprachgebrauch bestätigt. Es ist nach Kant der „hypothetische Vernunftgebrauch", der in den regula-

[9]) Kritik der reinen Vernunft. 504.
[10]) Kritik der reinen Vernunft. 521. 528. 524.
[11]) a. a. O. S. 505.

tiven Prinzipien auf die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse geht. Eine „allgemeine Regel" wird dabei als „Hypothese angenommen". Am deutlichsten ist dies an einem von Kant verwandten Beispiel, an der Idee einer „Grundkraft" zu verfolgen, durch deren Annahme der Mannigfaltigkeit von Kräften systematische Einheit gegeben wird. Wenn Kant hinzufügt: „je mehr die Erscheinungen der einen und andern Kraft unter sich identisch gefunden werden, desto wahrscheinlicher wird es, daß sie nichts als verschiedene Äußerungen einer und derselben Kraft seien, welche (komparativ) ihre Grundkraft heißen kann".[12]) Es ist damit das Wesen der Hypothese mit völliger Genauigkeit gezeichnet. Er verfehlt auch nicht auf eine weitere charakteristische Seite der Hypothese, auf ihre Bedeutung für den Fortschritt der Erkenntnis, für die Auffindung neuer Wahrheiten, auf den „heuristischen" Wert der regulativen Prinzipien hinzuweisen.[13])

Kant betont allerdings immer wieder, daß dieser hypothetischen Vernunfteinheit, daß dem regulativen Prinzip keine objektive Realität zugeschrieben werden dürfe, während die wirkliche Hypothese den angewendeten Gegenstand oder Vorgang, wenn auch nur mit einem gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit, als existierend voraussetzt. Aber diese Beschränkung ist unhaltbar. Sie ist eigentlich schon mit der Anwendung des Ausdrucks Hypothese fallen gelassen. Die neueste Darstellung von Kants Verhältnis zur Metaphysik nimmt allerdings an, nur anfangs sei die Form, in der Kant die dialektischen Ideen beibehält, nachdem er ihre Schwächen erkannt hatte, die der metaphysische Hypothese gewesen; in der reifen kritischen Zeit werden dagegen die Ideen nur als regulative Prinzipien hingestellt, und soweit sie die Gültigkeit bloßer regulativer Prinzipien überschreiten, tragen sie nur den Charakter einer „anthropomorphistischen, symbolischen Analogie". „Wenn ich sage: wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nicht mehr, als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, darin ich ein Teil bin, erkenne."[14]) In der Tat drückt sich Kant mehrfach so aus, daß es sich bei den Ideen um Erkenntnis nach der Analogie handle. Aber daneben geht immer der Ausdruck Hypothese her, und — was das Wichtigere ist — die Analogie selbst, soweit sie in den Dienst der Erkenntnis tritt, ist nichts anderes, als eines der Mittel Hypothesen auf-

[12]) Kritik der reinen Vernunft 505. 506 f.
[13]) Kritik der reinen Vernunft 516. 521.
[14]) Konstantin Österreich, Kant und die Metaphysik. 1906 a. a. O. S. 100 ff.
[15]) Vgl. Sigwart Logik II², S. 297. 302.

zustellen.[15]) Bleiben wir bei dem oben angeführten Beispiele, so würde die Analogie des menschlichen Künstlers, des Baumeisters als ein Mittel erscheinen zu der hypothetischen Annahme, daß die Welt das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei. Aber auch das Atom, der Äther ist nichts anderes als eine „Analogie von wirklichen Dingen".[16])

Es bleibt also dabei, daß die regulativen Prinzipien, sofern sie Annahmen enthalten, welche der Erfahrungserkenntnis größtmögliche Einheit geben sollen, mit Notwendigkeit in Hypothesen übergehen. Es ist völlig unvermeidlich, daß jenes „Etwas", wenn es überhaupt einmal vorgestellt wird, in demselben Maße an Realität gewinnt, als es dazu dient, unser Weltbild dem Einheitsbedürfnis des Denkens zu unterwerfen. Die bloße „Einbildung" erkennen wir ja eben daran, daß das Eingebildete, als wirklich gedacht, den einheitlichen Zusammenhang der von uns erkannten Wirklichkeit stören würde. Wir finden bei Kant selbst an einer der Stellen, an welcher er dazu neigt, der Idee eine mehr als bloß regulative Bedeutung zuzuerkennen, die bezeichnenden Worte: „Nun ist nicht das Mindeste, was uns hindert, diese Idee auch als objektiv und hypothetisch anzunehmen, außer allein die kosmologische, wo die Vernunft auf eine Antinomie stößt, wenn sie solche zustande bringen will (die psychologische und theologische enthalten dergleichen gar nicht). Denn, ein Widerspruch ist in ihnen nicht, wie sollte uns daher Jemand ihre objektive Realität streiten können, da er von ihrer Möglichkeit ebenso wenig weiß, um sie zu verneinen, als wir um sie zu bejahen. Gleichwohl ist's, um etwas anzunehmen noch nicht genug, daß kein positives Hindernis dawider ist, und es kann uns nicht erlaubt sein, Gedankenwesen, welche alle unsere Begriffe übersteigen, obgleich keinem widersprechen, auf den bloßen Credit der ihr Geschäft gern vollendenden spekulativen Vernunft, als wirkliche und bestimmte Gegenstände einzuführen".[17]) Wenn aber Bejahung und Verneinung der Idee im Übrigen sich die Wage halten, muß dann nicht gerade ihre Brauchbarkeit für die systematische Einheit der Verstandeserkenntnis den Ausschlag nach der positiven Seite geben?

Es läßt sich aber nicht nur aus dem Wesen des regulativen Prinzips ableiten, daß es sich nach dem Maße seiner Brauchbarkeit für die einheitlich-systematische Erkenntnis der Erfahrungswelt in eine Hypothese verwandeln muß, sondern dieser Vorgang kann auch als tatsächlicher und geschichtlich dagewesener an einem interessanten Beispiel aufgezeigt werden. Kant erläutert die Anwendung der regulativen Prinzipien auf die Gattungen und Arten der Natur an drei Gesetzen: 1. einem Prinzip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen, 2. einem Grundsatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten; und endlich 3.

[16]) Kritik der reinen Vernunft. S. 523.
[17]) Kritik der reinen Vernunft. S. 523.

zur Vollendung der systematischen Einheit ein Gesetz der Affinität aller Begriffe, welches einen kontinuierlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder andern durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit gebietet. Das dritte Prinzip vereinigt die beiden ersten, „indem es bei der höchsten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den stufenartigen Übergang von einer Spezies zur andern vorschreibt, welches eine Art von Verwandtschaft der verschiedenen Zweige anzeigt, insofern sie insgesamt aus einem Stamm entsprossen sind." Es ist das Gesetz der kontinuierlichen Stufenleiter der Geschöpfe, das nach Kant allerdings als Behauptung über die wirkliche Beschaffenheit der Natur mit Erfahrung und Beobachtung nicht übereinstimmen würde. Denn „die Sprossen einer solchen Leiter, so wie sie uns Erfahrung angeben kann, stehen viel zu weit auseinander, und unsere vermeintlich kleinen Unterschiede sind gemeiniglich in der Natur selbst so weite Klüfte, daß auf solche Beobachtungen (vornehmlich bei einer großen Mannigfaltigkeit von Dingen, da es immer leicht sein muß, gewisse Ähnlichkeiten und Annäherungen zu finden), als Absichten der Natur gar nichts zu rechnen ist."[18])

Die Entwicklung der Wissenschaft hat aber diese Bedenken widerlegt. Der Darwinismus wandte das Gesetz an auf die wirkliche Beschaffenheit der Natur, und das bloß regulative Prinzip wurde zu der umfassenden Hypothese, welche die moderne Naturwissenschaft beherrscht und um so mehr an Wahrscheinlichkeit gewinnt, je mehr es ihr gelingt, die gesamte organische Welt als „systematische Einheit" vom großen Gesichtspunkt der Entwicklung aus verständlich zu machen.

Dasselbe Schicksal werden wir auch andern „regulativen Prinzipien" voraussagen müssen, wie sie etwa in der modernen Naturwissenschaft oder Psychologie als bloße Hilfsannahmen für die wissenschaftliche Arbeit, als „Arbeitshypothesen" unter gelegentlichem ausdrücklichem Verzicht auf jede Beziehung derselben zur wirklichen Beschaffenheit der Dinge Verwendung finden. Wenn der Chemiker mit Atomen arbeitet und dabei zugleich versichert, daß es nur „Rechenpfennige" seien zur bequemen Darstellung der Forschungsergebnisse, oder wenn der Psychologe seine die Wechselwirkung zwischen körperlichen und geistigen Vorgängen verneinende Lehre des psychophysischen Parallelismus als bloße Hilfsannahme bezeichnet, mit welcher über das wirkliche Verhältnis von Seele und Körper nichts ausgemacht sei, so ist doch unvermeidlich, daß diese „Arbeitshypothesen", die ihrem logischen Charakter nach nichts anderes als regulative Prinzipien sind, mit um so größerer Sicherheit zu hypothetischen Sätzen über ein wirkliches Sein und Geschehen werden, je brauchbarer sie für die Erklärung der Wirklichkeit sich erweisen. Ihre ursprüngliche Verwendung

[18]) Kritik der reinen Vernunft. 512f. 519f.

als bloßes „regulatives Prinzip“ ist dann nur der Ausdruck für ein Anfangsstadium in der Erkenntnis des betreffenden Gegenstandes, in welchem der betreffenden Hypothese erst ein geringer Grad von Wahrscheinlichkeit zukommt.

IV. Die Möglichkeit transscendenter Hypothesen.

Aber lassen sich aus dem allem denn wirklich auch Schlüsse für transscendente Hypothesen ziehen?

Mit großer Schärfe wendet sich Kant gerade gegen diese Art von Hypothesen. Er hebt ausdrücklich hervor, daß es bei metaphysischen Betrachtungen „auf keine Weise erlaubt sei, zu meinen, und daß alles, was darin einer Hypothese nur ähnlich sieht, verbotene Ware sei, die auch nicht für den geringsten Preis feil stehen darf, sondern sobald sie entdeckt wird, beschlagen werden muß. Denn das kündigt eine jede Erkenntnis, die a priori feststehen soll, selbst an: daß sie vor schlechthin notwendig gehalten werden will, und eine Bestimmung aller reinen Erkenntnisse a priori noch vielmehr, die das Richtmaß, mithin selbst das Beispiel aller aprioristischen (philosophischen) Gewißheit sein soll.“[19]) „Die Wirklichkeit transscendentaler Ideen bloß wahrscheinlich machen zu wollen, ist ein ungereimter Vorsatz, ebenso, als wenn man einen Satz der Geometrie als bloß wahrscheinlich zu beweisen gedächte. Die von aller Erfahrung abgesonderte Vernunft kann alles nur a priori und als notwendig oder gar nicht erkennen; daher ist ihr Urteil niemals Meinung, sondern entweder Enthaltung von allem Urteile, oder apodiktische Gewißheit. Meinungen und wahrscheinliche Urteile von dem, was Dingen zukommt, können nur als Erklärungsgründe dessen, was wirklich gegeben ist, oder Folgen nach empirischen Gesetzen von dem, was als wirklich zu Grunde liegt, mithin in der Reihe der Gegenstände der Erfahrung vorkommen. Außer diesem Felde ist Meinen so viel als mit Gedanken spielen, es müßte denn sein, daß man von einem unsicheren Wege des Urteils bloß die Meinung hätte, vielleicht auf ihm die Wahrheit zu finden.“[20]) Auch würde eine solche Hypothese „gar keine Erklärung sein, indem das, was man aus bekannten empirischen Prinzipien nicht hinreichend versteht, durch etwas erklärt werden würde, davon man gar nichts versteht.“ Es wäre „ein Prinzip der faulen Vernunft (ignava ratio) alle Ursachen, deren objektive Realität, wenigstens der Möglichkeit nach man noch durch fortgesetzte Erfahrung kann kennen lernen, auf einmal vorbeizugehen, um sich in einer bloßen Idee, die der Vernunft sehr bequem ist, zu ruhen.“[21])

Kant selbst zeigt uns auch hier einen Ausweg. Wir müssen nur zwischen bloßem „Meinen“ und Hypothese schärfer unterscheiden, als er es

[19]) Kr. d. r. V. S. 7. [20]) Kr. d. r. V. S. 590.
[21]) Kr. d. r. V. S. 588 f.

tut. Ist das Meinen „ein mit Bewußtsein sowohl subjektiv, als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten",[22]) so ist die Hypothese mehr. Sie erreicht zwar keine Notwendigkeit, aber es liegt in ihrem Wesen, daß sie Allgemeingültigkeit für alle Urteilenden beansprucht. Der Grad von Wahrscheinlichkeit, welcher ihr nach dem vorliegenden Tatbestand und ihrer Brauchbarkeit für die Erklärung desselben zukommt, gilt für jedermann, der diesen Tatbestand aufzufassen und wissenschaftlich zu verarbeiten vermag. Gerade dieser „unsichere Weg", die „Wahrheit zu finden", ist es, auf welchem die wichtigsten Fortschritte im Gebiete menschlichen Wissens sich vollziehen.

Daß Kant diesen Weg nicht für gangbar hielt, hängt mit der Vorstellung von Metaphysik zusammen, mit welcher er an die Kritik der Erkenntnis des Transscendenten herantrat. Die Metaphysik muß aprioriſch sein, denn nur wenn sie unabhängig ist von der Erfahrung, ist sie allgemeingültig und notwendig. Aber wenn nun das Letztere kein unbedingtes Erfordernis wäre, wenn der Unterschied zwischen Metaphysik und Mathematik, der in der Loslösung Kants von der überlieferten dogmatischen Philosophie eine so große Rolle spielte, auch zu der Folgerung führen müßte, daß die erstere ohne Hypothese nicht auskommen kann, während die Mathematik a priori und mit dem Ergebnis unbedingter Notwendigkeit ihre Beweise führt? In der Tat wird man in Kants unbedingter Forderung aprioriſcher Gewißheit der Metaphysik einen der Punkte zu sehen haben, in denen er noch auf dem Boden der durch das Ideal der mathematischen Notwendigkeit bestimmten alten Metaphysik steht. Strebt die Metaphysik nach dem Unbedingten, so sind doch ihre Schlüsse von der Beschaffenheit des Bedingten abhängig, von welchem auch sie ausgehen muß. Diese Beschaffenheit des Bedingten aber zu erfassen, ist die Aufgabe der Wissenschaft. Die Wissenschaft vom Transscendenten ist daher nicht „unabhängig von der Erfahrung", sondern sie setzt die wissenschaftliche Verarbeitung der Erfahrung voraus, und wo sie meinte, a priori verfahren zu können, da hat sie tatsächlich doch versteckte Anleihen bei ihr gemacht. Eben deshalb ist sie auch notwendig hypothetisch. Denn wenn schon die wissenschaftliche Verarbeitung der Wirklichkeit im Einzelnen in Hypothesen fortschreiten muß und dem Ziel der Wahrheit immer nur näher und näher kommt, ohne es zu erreichen, so wird die Wissenschaft, welche, von dieser Wirklichkeit ausgehend, eine Lösung der letzten Fragen und einen Abschluß der Welterkenntnis im Transscendenten sucht, noch weniger erwarten dürfen, die Unzulänglichkeit menschlichen Wissens in irgend einem bestimmten Zeitpunkt durch aprioriſche absolute Erkenntnis zu überwinden.

Woher aber empfangen solche Hypothesen ihren Inhalt? Kehrt

[22]) Kr. d. r. V. S. 622.

hier nicht mit erneutem Nachdruck der grundsätzliche Einwand wieder, den Kant gegen alles Hinausgehen der Erkenntnis über die Erfahrung gerichtet hat. Jenseits der Erfahrungswelt fehlt es ja völlig an Anschauungsmaterial, das solchen die Erfahrung überfliegenden Hypothesen einen Inhalt geben könnte. „Begriffe ohne Anschauungen sind leer". Eine nähere Betrachtung zeigt jedoch, daß das Denken keineswegs in dem Sinne, wie Kant es meint, an die Anschauung und ihre Formen gebunden sein kann. Wenn diese Gebundenheit an die Anschauung zutreffen würde, so könnte Kant selbst keine Aussagen über die transscendentalen Ideen, über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit machen, so wäre es dem Denken unmöglich, sich selbst zum Gegenstande zu machen, die Begriffe, Urteile und Schlüsse unter ausdrücklichem Absehen von ihrem Inhalt als Gegenstände der Erkenntnis zu behandeln; so müßte selbst die Mathematik auf die Zahl verzichten, die an sich nichts anschauliches ist, und ebenso auf die neuerdings versuchte Konstruktion von Raumformen, denen Anschaulichkeit im gewöhnlichen Sinne nicht zukommt.[23]) Selbst die Naturwissenschaft kehrt sich daran nicht, wenn sie etwa dem Weltäther, der als Träger so vieler Naturerscheinungen eine immer größere Rolle spielt, Eigenschaften zuschreibt, die sich in der Erfahrung nirgends finden, wenn sie ihn als absolut durchdringbar für die greifbaren Atome, absolut unbeweglich, unveränderlich, inkompressibel, reibungslos[24]) bezeichnet. Es kann daher nicht behauptet werden, daß das Denken durch die Anschauung an das Erfahrungsgebiet gebunden ist. Es beweist vielmehr seine Souveränität auch darin, daß es das Unanschauliche zu seinem Gegenstand machen kann, und zu Aussagen über das jenseits aller Anschauung Liegende[25]) führt.

Diese Freiheit und Kühnheit des nach den höchsten Zielen der Erkenntnis strebenden Denkens betätigt sich nun vor allem in der Hypothese. Da sie nur eine vorläufige Annahme ist, deren Wahrheit an ihrer Brauchbarkeit für die Erklärung der Wirklichkeit erst geprüft werden soll, so ist es keineswegs notwendig, daß sie auf demselben Wege gefunden wird, auf dem sie ihre zunehmende Bestätigung erhält. Grundsätzlich betrachtet, ist es vielmehr gleichgültig, woher die Annahme kommt und wie sie gewonnen wurde, wenn sie sich nur nachträglich durch Erklärung der gegebenen Wirklichkeit zu legitimieren vermag. Es ist zwar ein altes Ideal der Wissenschaft, die Auffindung einer Wahrheit und den Beweis für dieselbe zu verbinden. Die phantastische Kombinationskunst des Raymundus Lullus, Giordano Brunos Versuch ihrer Verbesserung, Leibnizens Idee

[23]) O. Külpe, Immanuel Kant, Darstellung und Würdigung, (Aus Natur- und Geisteswelt 196. Bändchen) 1907. S. 89.
[24]) G. Mie. Moleküle, Atome und Weltäther. 1904. S. 121.
[25]) Man denke z.B. auch an die Atome.

einer mathematischen Methode des Erfindens, die mit der Methode des Beweisens identisch sein soll, verfolgen diesen Zweck. Aber der tatsächliche Fortschritt der Wissenschaft ging meist einen anderen kürzern Weg. An unbedeutenden Anknüpfungspunkten entwickelte sich oft im Geiste des Forschers die Hypothese, die dann ein großes Gebiet der Wirklichkeit erleuchtete, und es ist geradezu ein Kennzeichen des Genies, daß es, aller Möglichkeit des Beweises vorauseilend, eine Wahrheit unmittelbar erkennt, deren vollständige Begründung und allseitige Ausdeutung erst die Nachwelt liefert.[26])

V. Wissenschaftliche Hypothese und Glaubensüberzeugung.

So können also auch Annahmen, welche praktischen Bedürfnissen entsprungen sind, in den Dienst der theoretischen Erklärung gestellt werden und als Hypothesen Verwendung finden. Wo die auf praktischem Boden erwachsenen Gedanken Vorstellungen über die wirkliche Welt mitenthalten, da ist es sogar unvermeidlich, daß sie zugleich als Hypothesen dem theoretischen Verständnis der Wirklichkeit dienen, wenn nicht zwischen der theoretischen und der praktischen Seite des Menschen ein unerträglicher Dualismus bestehen soll. Wenn Kant den Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als Postulaten der praktischen Vernunft Realität zuspricht, so liegt es in der Natur der Sache, daß von demjenigen, der diesen Ideen zustimmt, danach auch der Weltlauf gedeutet wird. Ebenso sehen wir das religiöse Gemüt die Gedanken, die ihm aus seinem Glauben erwachsen sind, in die Erklärung der Wirklichkeit übertragen.

Aber sind nun damit nicht alle über die Sinnenwelt hinausgehenden Überzeugungen in das Gebiet der Hypothese verwiesen und ist nicht eben dadurch jenen Bedürfnissen des Gemüts ein schlechter Dienst geleistet? Wer in dieser Weise folgern wollte, hätte die bisherigen Ausführungen gründlich mißverstanden. Die wissenschaftliche Erkenntnis transscendenter Gegenstände allerdings würde über die Hypothese nichts herauskommen. Der Grad der Wahrscheinlichkeit, welchen sie erreicht, mag ein sehr hoher sein, wächst aber nie bis zu derjenigen Gewißheit, die etwa einem mathematischen Satze zukommt. Derselben Annahme kann, sofern sie aus unabweisbaren praktischen Bedürfnissen entspringt, auf Grund einer Glaubensüberzeugung Gewißheit zukommen. Das einfachste Beispiel hierfür ist der Glaube an eine jenseits unseres eigenen Bewußtseins existierende „Außenwelt", besonders an das Vorhandensein anderer bewußter menschlicher Persönlichkeiten, der einer gründlichen erkenntnistheoretischen Überlegung zweifelhaft werden muß und nur als sehr hohe Wahrscheinlichkeit gelten kann, während diese Annahme für das praktische Leben als selbstverständlich gewiß gilt. Ebenso kann in Beziehung auf transscendente An-

[26]) Die letzten Sätze sind fast wörtlich meinem Werke Fries und Kant II, 212f. entnommen.

nahmen, wie etwa Kants praktische Postulate es sind, beides nebeneinanderhergehen: die Gewißheit des moralischen Glaubens und die Wahrscheinlichkeit der wissenschaftlichen Hypothese. Es gilt von ihnen allen, was Kant von der Möglichkeit des höchsten Gutes sagt: „Also ist dieses ein Bedürfnis in schlechterdings notwendiger Absicht und rechtfertigt seine Voraussetzung nicht bloß als erlaubte Hypothese, sondern als Postulat in praktischer Absicht.“[27])

Wird aber damit nicht aufs Neue ein Zwiespalt in die einheitliche Persönlichkeit hineingetragen: zwischen der Glaubensüberzeugung, die Gewißheit ist, und der wissenschaftlichen Hypothese, die nur Wahrscheinlichkeit bedeutet?

Der alte Vorwurf der „doppelten Wahrheit“ scheint in anderer Form wiederzukehren. Demgegenüber wäre zunächst zu sagen, daß es sich nicht um zweierlei Wahrheit, sondern um dieselbe Wahrheit von verschiedenen Standpunkten der Betrachtung handelt, die sich nur durch die ausschlaggebenden seelischen Faktoren, im einen Fall vorwiegend Gefühls- und Willensmomente, im anderen hauptsächlich Denkvorgänge, und durch die größere oder geringere Sicherheit unterscheiden, mit welcher die Wahrheit behauptet wird. Dazu kommt, daß beide Standpunkte der Betrachtung, der praktische und der theoretische, nicht zusammenhangslos nebeneinander hergehen, sondern in mehrfacher innerer Wechselbeziehung stehen. Einerseits gehört nämlich die Glaubensüberzeugung selbst zu dem umfassenden Wirklichkeitsgebiet, auf welchem die Hypothese sich aufbaut, ist also selbst einer der Gegenstände der wissenschaftlichen Verarbeitung, andererseits wird „der Glaube an Transscendentes“ durch diese letztere vor ungezügelter Phantastik bewahrt und in steter Fühlung mit der wirklichen Welt erhalten. Das einfache Beispiel der „Außenwelt“ möge dies wiederum deutlich machen. Für den Erkenntnistheoretiker ist der für das praktische Leben völlig unzweifelhaft geltende Glaube an die Existenz von Gegenständen außer uns selbst eine der wichtigsten Tatsachen, an welche seine Untersuchung anknüpft, während andererseits dieser Glaube durch die wissenschaftliche Kritik von phantastischen Zutaten befreit wird. Grundsätzlich nicht anders verhält es sich mit dem religiösen Bewußtsein. Auch der religiöse Glaube ist eine der großen Tatsachen des Kulturlebens der Menschheit, die als solche zum Gegenstand der Wissenschaft, in diesem Fall der Religionswissenschaft, werden, und die zu transscendenten Hypothesen führen; zugleich empfängt aber das religiöse Bewußtsein selbst, dem diese transscendenten Annahmen Gewißheit sind, eine Fülle von Rückwirkungen aus der wissenschaftlichen Arbeit, die seinen Inhalt reinigen und zur menschlichen Gesamterkenntnis in Beziehung setzen. Der alte Widerstreit zwischen Glauben und Wissen wird seiner

[27]) Kritik der praktischen Vernunft, Ausgabe v. Kehrbach S. 171.

Lösung näher gebracht, wenn wir uns bewußt werden, daß auch der Glaube einen der vorurteilslos zu untersuchenden Gegenstände der Wissenschaft bildet, daß aber die letztere nur zu Hypothesen über das zu gelangen vermag, was dem Glauben unerschütterliche Überzeugung ist. Damit ist die Aufgabe der Wissenschaft in Beziehung auf das Transscendente keineswegs als eine untergeordnete gekennzeichnet. Es ist ihr vielmehr damit gerade durch den Verzicht auf das, was sie nicht leisten kann, die ihr gebührende Stellung im Reiche menschlichen Wissens angewiesen, und wie uns scheinen will, auch gegenüber Kants tiefeinschneidender Kritik dem die „Erfahrung überfliegenden" Denken der Weg zugleich gebahnt und begrenzt.

Allerdings — wissenschaftliche Hypothese und Glaubensüberzeugung schließen sich damit nicht zur Einheit einer absoluten Wahrheit zusammen. Wäre dies der Fall, so wäre das Ideal der Wissenschaft erreicht und der Glaube im Wissen aufgelöst. Ein unauflösbarer Rest von Zwiespalt zwischen beiden ist Menschenschicksal. Auch der religiöseste Mensch hat Augenblicke, in welchen ihm bei wissenschaftlicher Selbstbesinnung der eigene Glaube hypothetisch wird. Die Überwindung alles Hypothetischen fiele zusammen mit der Verwirklichung des Wahrheitsideals, nach welchem noch zu streben doch allem menschlichen Denken erst Sinn und Anreiz gibt.

Gustav Glogaus Leben und Bedeutung.*)

Von **Ludwig Weis.**

1. Jugendzeit. Gustav Glogau, geboren am 6. Juni 1844 in Laukischken in Lithauen, starb als Professor der Philosophie in Kiel auf einer Reise nach Griechenland, in Laurion bei Athen, am 22. März 1895. Sein Vater, Karl Wilhelm, Pfarrer, später Superintendent der lithauischen Gemeinde in Stadt und Kreis Tilsit, war der Sohn eines Pfarrers, der ebenfalls der Sohn eines lithauischen Geistlichen war. Dieser letztere starb 1795 und ist als erster des Namens Glogau bekannt. Auch Glogaus Mutter, Friederike, Tochter des Superintendenten Reichel in Labiau in Lithauen, stammte aus einer Familie, die eine Reihe geistlicher Vorfahren hatte. Sowohl von väterlicher, als von mütterlicher Seite stammte somit Glogau von einem geistlichen Geschlechte ab. Dieses pflanzte

*) Zu Glogaus Entwickelungsgang ward: „Gustav Glogau, Sein Leben und sein Briefwechsel mit H. Steinthal" Kiel und Leipzig 1906, benutzt. Ich habe aber der Verfasserin, Frau Professor Dr. Glogau, für briefliche Mitteilungen noch besonderen, verbindlichen Dank zu sagen. Bei dem Philosophischen hielt ich mich vorzugsweise an Glogaus letzte Schrift: „Die Hauptlehren der Logik und Wissenschaftslehre" 1894, auf welche im Text als „Logik" verwiesen ist. Der Verf.

sich durch einen ältesten Bruder und dessen jüngsten Sohn in Lithauen fort; doch auch durch Gustav Glogau selbst, insofern Aufgabe und Ziel seiner Philosophie Theologie ist.

Er war das sechste von zwölf Kindern, von denen zehn erwuchsen. Nach Glogau (Logik S. 160) besteht „die Idee der Familie in einer individuell-persönlichen Gemeinschaft, in welcher die Liebe den äußeren Haushalt zu einer Verbindung sich gegenseitig tröstender und zur Vollkommenheit emporhebender Geister verklärt". Die Wirklichkeit nähert sich wohl selten dieser Idee, zumal bei zahlreicher Familie, und wenn Sorgen des Haushalts im Vordergrund stehen. Der Vater, der lithauisch und deutsch zu predigen hatte, war von seinem Amt in Anspruch genommen, und beschäftigte sich außerdem aufs eifrigste mit griechischen Studien. Der Haushalt ruhte daher ganz auf den Schultern der Mutter, die bereits im Elternhaus, noch als halbes Kind, für eine große Geschwisterschar mit zu sorgen hatte. Sie war klein, zart, oft kränklich, ward aber trotzdem und trotz der vielen Kinder eine hohe Achtzigerin. Sie hatte eine geniale Kunst, das Gehalt, das zum großen Teil in Naturalien, wie Holz, Torf, Flachs, Wolle bestand, meisterhaft zu verwerten. Unermüdlich ward im Hause gespult und gesponnen; jeder Pfennig ward vor der Ausgabe auf seine Entbehrlichkeit geprüft. Die Töchter mußten von früh an nähen, und die Söhne mußten durch Stundengeben erwerben, was ihnen fehlte.

So gelang es der Mutter, die Familie voranzubringen, ein kleines Vermögen zu sammeln, obgleich sie viel auf gute Einrichtung und Geselligkeit hielt. Den Kindern aber waren beide Eltern, zumal die Mutter, das beste Beispiel an Pflichttreue, Arbeitsamkeit und Sparsamkeit. Es wird viele Familien geben, deren Leben in der Sorge um den Haushalt aufgeht, und auch die Söhne und Töchter des Superintendenten K. W. Glogau vermißten dabei nichts. Nur auf Gustav wirkte diese Form des Familienlebens in einer Weise, die ihn bis zu seinem Lebensende die Jahre der Kindheit und Schulzeit beklagen ließ. Er mochte das, was er später als Idee der Familie dachte, früh als Ahnung in sich getragen haben, und die Sorge um das Irdische weckte in ihm umsomehr die Sehnsucht nach dem Idealen.

Glogau war ein glänzend begabtes Kind. Das Lernen flog ihm zu. Sein ausgezeichnetes Gedächtnis ließ ihn kleine Gedichte und Melodien, die er vierjährig hörte, fürs Leben behalten. Noch klein sang er Melodien richtig nach. Fast ehe er sprechen konnte, übte er sich im Versemachen. Dabei war er ein Grübler. Dies waren indessen lauter Dinge, die sowohl im Haus als auch in dem Gymnasium nicht einmal von ihrer guten Seite her anerkannt wurden. Der öftere Tadel machte ihn scheu und ließ ihn Liebe und Achtung vermissen. Umsomehr aber suchte er durch Arbeit, durch Stundengeben, die Mittel zu erwerben, sich in eine höhere

Welt zu versetzen. Er schaffte sich die großen Ausgaben von Schiller und Göthe an. Nachts las er Wallenstein und Faust. Doch bestand er zu rechter Zeit das Abiturium „gut".

Eben neunzehnjährig ging Glogau 1863 nach Berlin, dem Wunsche seiner Eltern folgend, Medizin auf der Militärakademie, der sogenannten Pepinière, zu studieren. Er erkannte indessen bald, daß dieser Beruf nicht seiner Natur gemäß sei. Die Begeisterung seines Vaters für das Griechentum lebte auch in ihm. Diesem Studium, dem der Poesie, der Gesetze des Denkens und der Geschichte wollte er sich ergeben. Nach einem Jahre erklärte er sich den Eltern und ließ sich in der philosophischen Fakultät der Universität Berlin einschreiben. Er sagte später von dem Jahre der medizinischen Studien, er habe in ihm die volle Wucht der naturalistischen Anschauung in sich verarbeitet. Die Eltern waren über dieses eigenmächtige Vorgehen des Sohnes außer sich und entzogen ihm allen Lebensunterhalt. Er indeß, an Arbeiten gewöhnt, erwarb sich denselben durch Stundengeben, namentlich aber durch Stenographieren der Reden im Abgeordnetenhause. Sein Stolz war es später, nie an einem Freitisch gesessen zu haben und nie um ein Stipendium eingekommen zu sein. Eine dauernde Entfremdung zwischen Eltern und Sohn trat jedoch nicht ein. Als dieser durch die Belagerung von Paris von Heimat und Studium ferngehalten wurde, tröstete ihn der Vater mit dem Hinweis auf die Achäer vor Troja. Von diesen klagte freilich keiner, an der Ausarbeitung einer idealistischen Philosophie gehindert zu sein. Zumal nach der Verheiratung kam ein freundliches Verhältnis wieder auf. Zum achtzigjährigen Geburtstag der Mutter reiste der Sohn Herbst 1894 von Kiel nach Tilsit.

2. Studium und Steinthals Einfluß. Fleißig besuchte Glogau Vorlesungen; aber die Ungewißheit, wohin er sein Streben fest und sicher zu richten habe, erfüllten ihn mit Fragen und Zweifeln, denen er in jener Zeit in Gedichten Ausdruck gab. Er fragte sich sogar, ob er sich aufs Dichten oder aufs Studieren legen solle. Später, wenn er von dieser Zeit der inneren Gährung und Zerrissenheit sprach, führte er gern Goethes Worte an: „Das Maultier sucht im Nebel seinen Weg." Seinen Weg fand auch er in trüben Gedanken und zwar in der ersten Vorlesung, die er bei Professor Steinthal hörte. Er schrieb diesem hierüber am 27. Oktober 1874: „Am 29. Oktober sind zehn Jahre verflossen, seit zum ersten Mal Ihr Wort an mein Ohr schlug. Sie begannen an diesem Tage in der Stunde von 12 bis 1 Uhr ein vierstündiges Kolleg über Völkerpsychologie. In welchem inneren Zustande ich mich damals befand, was Sie damals aus mir machten, was ich nach jeder Richtung hin Ihnen schuldig geworden bin, das gehört nicht hierher. Wie ein elektrischer Funken fuhr mir Ihr Wort in die Seele und langsam und allmälich wurde es trotz aller Ungunst der äußeren Verhältnisse zu einem Brand, der mich ge-

läutert und umgeschmolzen hat. So ist der 29. Oktober 1864 der wichtigste Tag meines Lebens."

Das Wort, das wie eine Offenbarung Glogau ergriff, und fortan für alle seine Studien, für die Eigenart seines Denkens und Arbeitens maßgebend wurde, war das Wort: Entwickelung. Mit der ganzen Hingabe seines Wesens liebte er hinfort, trotz weitgehender Unterschiede in Anschauung und Lehre, seinen Lehrer sein Leben lang wie einen Vater. Wir haben es indessen bei Glogaus Entdeckung mit philosophischem zu tun; wir haben daher Steinthals Einfluß in dieser Hinsicht näher anzugeben und beginnen dabei mit einem Unterschied zwischen Kant und Glogau. Man sagt, Kant betrachtete Seele und Vernunft als „ontisch", welches griechische Wort etwas Seiendes, etwas Fertiges bedeutet. Glogau dagegen betrachtete alles genetisch, als ein Werdendes, sich Entwickelndes, so auch die Seele, und deshalb, sagt man, ist Glogau über Kant hinausgegangen. Indessen es kommt doch vor allen Dingen auf die gestellten Aufgaben an, wenn man entscheiden will, wer der höhere ist. 1864 war das Wort „Entwickelung" das Zauberwort, das alle Rätsel lösen sollte. Zu Kants Zeit war dieses Zauberwort: „die Vernunft". Zumal in den „Träumen eines Geistersehers" zeigte er, daß man mit der Vernunft Sinnliches und Unsinnliches, Sichtbares und Unsichtbares erkennen zu können meinte. Auch er wußte, daß eine kindliche und kindische Vernunft sich noch entwickeln müsse. Er sagte sogar in der Kritik der reinen Vernunft, die menschliche Vernunft habe früher nur rohe und umherschweifende Gottesbegriffe hervorgebracht, erst das reine Sittengesetz unserer Religion habe die Vernunft für diese Ideen geschärft, sodaß sie einen der reinen Sittlichkeit entsprechenden Gottesbegriff gewinnen konnte. Nicht aber das Werden, nicht die Entwickelung der Vernunft war ihm die Hauptsache, sondern, bei dem Mißbrauch, der mit diesem Begriffe getrieben wurde, wollte er die Leistungsfähigkeit der ausgebildeten, reinen Vernunft feststellen.

In seiner berühmten Kritik zeigte er, daß die reine oder spekulative Vernunft, d.i. die Vernunft, welche alles nur im Spiegel (speculum) der Begriffe betrachtet, nichts leistet. Zur Erkenntnis der Natur muß sie mit Hilfe von Ideen die Welt der sinnlichen oder äußeren Erfahrung erforschen; zur Erkenntnis der Seele, der Sittlichkeit und Gottes dagegen die Welt der seelischen und inneren Erfahrung, zu welcher Kant die Gefühle und das Sittengesetz in uns rechnete. Ein Hauptverdienst dabei ist, daß Kant Seele, Verstand und Vernunft als eine lebendige Kraft erkannte; nicht nur als ein Vermögen theoretischer Erkenntnis, z.B. als ein Vermögen, sich frei zu machen vom Sinnenschein, und zu erkennen, ob die Sonne sich um die Erde, oder diese sich um die Sonne dreht, sondern auch als ein Vermögen praktischen Handelns

indem sie sich unfrei, tierisch, durch sinnliche Reize, oder frei durch die Vernunft und ihre Ideen bestimmen lassen kann.

Diese Erkenntnisse Kants eignete sich Glogau voll und ganz an. Auch ihm sind bei Religion und Sittlichkeit nicht Verstand und Vernunft die Hauptsache, sondern die Welt der innern, der seelischen Erfahrungen oder Erlebnisse, und bei der Naturerkenntnis sagt er mit Kant: Alles Denken muß sich auf sinnliche Anschauungen beziehen. Er spricht dabei auch von einem Nachdenken, insofern der Mensch die vorhandenen Dinge ihrem Wesen gemäß denken soll; ja er spricht sogar von Nachschöpfungen oder Schöpfungen. Er steht aber mit diesen Ausdrücken auf dem Boden Steinthals. Dieser, wie sein Freund, Professor Lazarus, faßte mit Kant die Seele als lebendige Kraft auf. Beide jedoch suchten die Seele nach der Seite ihrer Entwickelung zu verstehen. Lazarus hob dabei hervor, daß die Entwickelung der Einzelseele stets bedingt werde durch die Gesamtansicht oder die Seele des Volkes, welchem sie angehört. Sie gaben daher von 1860–1890 eine „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft" heraus und wurden Völkerpsychologen genannt. Ihre Zeitschrift fand eine Fortsetzung in der „Zeitschrift des Vereins für Völkerkunde". Wichtig der Erkenntnislehre wegen ist noch Folgendes.

Kant hatte von Anschauungen und Vorstellungen gesprochen, ohne jedoch die Bedeutung beider Worte anzugeben. Anschauungen sind nach ihm die durch die Sinne vermittelten Empfindungen und Wahrnehmungen der Dinge. Der Sehnerv hat dabei die Eigentümlichkeit, ein einheitliches Ganzes, ein buntphotographisches Bild, zumal die Gestalt der Dinge zur Erscheinung zu bringen; doch ist jeder Gegenstand, soweit möglich, in seinem Verhalten gegen alle Sinne zu prüfen. Steinthal nannte nun die Vorstellung eine Anschauung der Anschauung. Er verstand darunter eine geistige, durch einen sprachlichen Laut ausgedrückte Anschauung des sinnlich Gegebenen oder des sinnlich Angeschauten. Dieser Laut aber, das Wort, hat eine Bedeutung, welche Steinthal die innere Sprachform nannte; wir reden einfach von den Worten oder Vorstellungen und ihrem Inhalt an Merkmalen oder Eigenschaften. Dem Worte „Wolf" liegt die Bedeutung des Zerreißens zu Grunde. Dem Wolf kommen aber noch andere Eigenschaften zu, und so setzt sich im Laufe der Zeit mit diesem Wort ein mehr oder weniger großer und willkürlicher Vorstellungsinhalt fest. Dies geschah bei allen Worten als Bezeichnungen von Dingen. Dabei ging in der Regel die erste Bedeutung verloren. Steinthal stellte nun das Wort mit seinem Vorstellungsinhalt dem Ding an sich gegenüber. Mit der auch von Kant verlangten systematischen oder wissenschaftlichen Erforschung eines solchen benannten Dinges gewinnt der Vorstellungsinhalt begrif

liche Form. Lazarus sagt daher geradezu, der Fortschritt von der Vorstellung zum Begriff ist die Wissenschaft.

Es wäre noch von Lazarus Gesetz der Apperzeption, d.i. der geistigen Auffassung zu reden, wonach nicht bloß die Einzelseele gemäß der Volksseele denkt, sondern wonach der Einzelne überhaupt die Dinge nach der in ihm vorhandenen Vorstellungsmasse auffaßt, wobei er unbewußt und ungewollt neu Entgegentretendes in unrichtiger Weise erfassen und festhalten kann, doch kann hier nicht näher darauf eingegangen werden. Da indessen Glogau zu den Völkerpsychologen gehört, so war von diesen, und dann zumal von der Unterscheidung zwischen Anschauung und Vorstellung zu reden. Es ist klar, daß Glogau durch Steinthal angeregt werden mußte, Seele und Geist in ihrer Entwickelung zu erforschen; er ward aber durch ihn auch angeregt, die Welt überhaupt als eine Entwickelung zu betrachten. Es ist aber auch klar, daß die Bildung einer sprachlichen Vorstellung und weiterhin eines Begriffs eine Schöpfung des Geistes, eine Nachschöpfung der Dinge genannt werden kann. Eins freilich bleibt dieser sprachlichen Nachschöpfung versagt, das ist die Wiedergabe der Gestalt. Nur eine Anschauung kann die Vorstellung oder den Begriff eines nicht mathematischen Körpers, z.B. eines Pferdes vervollständigen. Auf der völkerpsychologischen Grundlage erstrebte von nun an Glogau die Neuschöpfung des deutschen Idealismus, und er dachte, dieser Aufgabe sich nur in der akademischen Laufbahn ganz widmen zu können.

3. In Russisch-Polen, Halle, Neumark. Ein unerwartetes Erlebnis veranlaßte ihn zu einem praktischen Anfang dieser Bahn. Im Jahre seiner ersten Vorlesung bei Steinthal verfaßte er ein längeres Gedicht, an dessen Schluß er sich sein weibliches Ideal ausmalte, bei dessen Anblick er sofort empfinden würde: „Hier blüht allein dir hohes Erdenglück". 1867 bei einer Fußwanderung durch Thüringen lernte er dieses sein Ideal in Marie Bodinus, Tochter des verstorbenen Oberlehrers Bodinus in Berlin, kennen und er fand dabei sein Glück. Sie hatte frühe Mutter und Vater verloren, vermißte der Eltern Liebe und Sorge, und so führten wohl gleiche Töne diese zwei Herzen zusammen. Verlobung fand nicht sofort statt; aber es drängte jetzt Glogau, festen Boden unter sich zu gewinnen. Er hatte seither namentlich bei Böckh, von Ranke, Trendelenburg, Mommsen Vorlesungen gehört; nun gab er das Vorlesungbesuchen auf und ward, da die akademische Laufbahn den Doktorgrad erforderte, die Geldmittel hierzu zu erwerben, am 1. Januar 1868 Hauslehrer in Russisch-Polen bei einer deutschen Familie Moes in Pilika. Diese Stellung förderte ihn in jeder Beziehung. Nicht nur erreichte er seinen Zweck, sondern die fremde Nation, die mächtigen Fabrikanlagen, die großartigen Verhältnisse der Familie erweiterten seine Anschauungen und die liebevolle

Aufnahme, die er fand, erwärmte sein Herz. Er blieb der Familie immer dankbar und besuchte sie noch ein Jahr vor seinem Tode.

Ostern 1869 kehrte er nach Berlin zurück und bestand Anfang Juli das Doktorexamen mit einer Dissertation über zwei Grundbegriffe der aristotelischen Ethik (mesothaes und orthos logos). Im August verlobte er sich in Berlin, siedelte aber nach Halle über, um sich in Ruhe für das Oberlehrerexamen vorzubereiten; auch wollte er gleichzeitig vom 1. Oktober ab sein Militärjahr abdienen. Da brach im Juli 1870 der Krieg mit Frankreich aus. Er war unter den Ersten, welche dem Rufe des Kriegsherrn zu folgen hatten. Am 30. August erhielt er bei Beaumont einen Schuß durch den Hals. Zur Heilung der Wunde konnte er in die Heimat gehen, doch trat er bereits im Oktober zu seinem Truppenteil zurück, der an der Belagerung von Paris teilnahm. Erst im Juli 1871 ward er entlassen. Fast zwei Jahre hatte er des Königs Rock getragen.

Wertvolle Briefe schrieb er während des Krieges an seine Braut; hier ist indessen nicht darauf einzugehen. Gesundheitlich kam er in einen sehr bedenklichen Zustand zurück, doch brachte ein Aufenthalt von sechs Wochen in Ragatz gute Kräftigung. Zum Oktober gewährte ihm der Schulrat, vorläufig als Probejahr, an der Realschule I. Ordnung der Franckeschen Stiftungen in Halle, die letzte ordentliche Lehrerstelle, welche durch den Tod seines bei Beaumont gefallenen Freundes Seidel verwaist war. Er hatte dabei 400 Taler Gehalt, aber er mußte zugleich in der mit der Schule verbundenen Erziehungsanstalt wohnen und einen Teil der Aufsicht über die Anstaltsschüler übernehmen. Im April 1872 bestand er das Oberlehrerexamen. Nachdem ihm dann erlaubt war, außerhalb der Anstalt zu wohnen, freilich mit Verzicht auf 100 Taler Gehalt, heiratete er im August. Bei diesem Wendepunkt seines Lebens führen wir ein paar Stellen aus den Briefen an seine Braut an, um später auf sie verweisen zu können.

Halle, 3. Juni 69: „Drängt Dich's zum Beten, so bete; es wird wohl seine vernünftige Bedeutung im Weltzusammenhang haben. Freilich macht der liebe Gott Deines Gebetes wegen nicht Geschichten, die er sonst nicht gemacht hätte, aber Du schaffest Dich um, dadurch daß Du das innerste Sein der Seele erklingen läßt, Du wirst eine andere wirkende Kraft, bist für andere Eindrücke als vor dem Gebete empfänglich, triffst daher von anderen Anknüpfungs- und Gesichtspunkten aus Deine Entscheidungen, so daß ganz folgerecht andere Resultate herauskommen. Was wäre ich in den letzten Monaten gewesen ohne Gebet!"

13. Sept. 69: Habe soeben Deine beiden Psalmen gelesen (23 und 104): Ja, das sind Gebete, die wir heute noch nachsprechen können, wenn wir auch vieles anders empfinden und denken bei den nämlichen Worten. Was so aus dem Urquell der Seele, deren Wesen Heiligkeit, Güte, Wahr-

heit ist, hervorbricht, das ist ewig! „Ich will dem Herren singen mein Leben lang und meinen Gott loben, so lange ich bin!" Da geht einem ein Schauer durchs ganze Sein! . . . Das ist unumstößlich wahr, daß die Erkenntnis wachsen wird, so lange die Menschheit dauert und daß sich ihr nichts entzieht, nicht das Heiligste! Aber wird deswegen nach Trillionen Jahren der Weltbau ganz begriffen sein? Lerne hier einen Blick tun in die Abgründe der Gottheit, siehe was Demut heißt. Ein ewiges Sichannähern, ohne je zu erreichen, ist eben des Menschen Los!" 17. Sept.: „Vor allem Gottvertrauen! ‚denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen'. Das ist meine felsenfeste Überzeugung!"

Bei Glogaus Eintritt in die Lehrerstelle in Halle schloß sich ihm Dr. Siebeck, jetzt Professor der Philosophie in Gießen, als Kollege, wie als Philologe und Philosoph an, und eine sich gegenseitig fördernde, treue Freundschaft für das Leben erwuchs daraus. Glogau hatte überhaupt das Glück, in einen heiteren Kreis junger Männer eintreten zu können, die später fast alle einen wissenschaftlichen Namen gewannen. In diesem Kreise lernte er, daß man das Leben auch von einer anderen Seite als nur der grüblerischen ansehen könne. Als Mitglied einer regsamen, literarische Zwecke verfolgenden Gesellschaft, „Literaria", hielt er im Winter 1872 auf 73 zwei Vorträge: „Das Wesen und die Grundlagen der heutigen Psychologie" und „Ist die Sprache eine Erfindung?" Beide erschienen nachher im Druck unter dem Titel: „Kurze Darstellung der Hauptpunkte der Metaphysik". Wissenschaftlich ist auch seine Hauptarbeit für das Examen: „Über Thukydides", dessen Gedanken er ihrer Entwickelung, ihrem Entstehen und Werden gemäß analysierte.

So fehlte es weder an anregender Geselligkeit, noch an fördernder Wissenschaftlichkeit; aber bei seiner Gewissenhaftigkeit vertrug sich eine volle Lehrstelle nicht mit wissenschaftlicher Arbeit. Das Aufgeben der Anstaltsaufsicht hatte zwar Erleichterung der Arbeit gebracht, aber auch eine Sorgen erregende Erleichterung der Einnahmen. Ein Kind stand in Aussicht, eine Änderung seiner Stellung und seines Gehaltes dagegen nicht. Deshalb faßte er es als eine Fügung Gottes auf, daß ihm für den Herbst 1873 eine Oberlehrerstelle zu Neumark in Westpreußen angeboten wurde. Vom letzten ordentlichen Lehrer stieg er dabei zum Oberlehrer, von 300 Talern Gehalt auf 1200. Schwer entschloß er sich, eine Stelle anzunehmen, die ihn in eine wissenschaftliche und gesellschaftliche Einöde führte, doch hoffte er, nicht lange dort gelassen zu werden. Er dachte wohl auch, seine durch geistige Überanstrengung abgearbeitete Gesundheit brauche eine Zeit der Ruhe und Erholung. Er sollte indessen erfahren, daß grade solche Einöde ihm die für eine ihn drängende Arbeit notwendigen Mußestunden bringen würde. Ende Juni ward ihm ein Töchterchen, Marie, geboren. Ende September mußte er das „liebe" Halle verlassen.

Neumark, zwischen Thorn und Graudenz, an der russisch-polnischen Grenze, damals zwei Meilen von der Bahn entfernt, zählte 2000 Einwohner, überwiegend Polen und Katholiken, auch Juden. Der protestantische Landrat, Graf P. in Neumark, hatte durchgesetzt, daß die vorhandene katholische Bürgerschule in ein Simultan-Progymnasium umgewandelt wurde. Glogau kam als einziger protestantischer Oberlehrer in ein ganz katholisches Kolleg. Die Schüler waren damals in der Tertia bereits 19 bis 20 Jahre alt und fuhren in der freien Zeit Dung auf den Acker. Für einen gewissenhaften Lehrer fehlte es dabei nicht an Arbeit. Was aber fehlte, war gesellige Unterhaltung. Bei den Grundbesitzern konnte Glogau sie nicht finden. Nur im Hause des Landrats fand das junge Ehepaar freudige und freundliche Aufnahme. Wenn wir dabei anführen, daß die Gräfin scherzweise Glogau ihren en tout cas nannte, weil er ebenso gut tanzte, als er vorlas und Theater spielte, auch einem Spielchen nicht abgeneigt war, so geschieht es, zu zeigen, daß er aufgehört hatte, ein Grübler zu sein, und daß er sich ein gesellschaftliches Talent angeeignet hatte. Diese heitere Geselligkeit unterbrach aber nur zeitweise die gesellige Einöde, und doch dachte Glogau gerade dieser Zeit später dankbar, da sie ihm ermöglichte, eine abstrakte Arbeit, die keine Zerstreuung ertrug, zu vollenden Steinthal hatte in einer Schrift: „Psychologische Formeln", die Gesetze des Denkens algebraisch entwickelt, riet aber Glogau, der ihm von einer Bearbeitung derselben geschrieben hatte, von einer Arbeit ab, die zu wenig Leser fände und einen Anfänger nicht bekannt mache. Glogau jedoch hielt es gerade für Pflicht und an der Zeit, auf Steinthals Arbeit hinzuweisen, und so kam ihm die zerstreuungslose Zeit in Neumark sehr zustatten. Er beendete sie, dem Vorworte zufolge, im Januar 1876, sie erschien in demselben Jahre; ihr Titel ist: „Steinthals psychologische Formeln, zusammenhängend entwickelt". Steinthal sagt in der dritten Auflage seiner Schrift: der Ursprung der Sprache 1877, S. 302: Glogau hat meine Formeln im Zusammenhang dargestellt und eigentümlich weiter entwickelt."

4. Religion und Sittlichkeit. Trotz alledem zeigte sich gerade in Neumark zuerst eine Verschiedenheit beider Männer in der Auffassung der wichtigsten Fragen des Lebens; die Fortdauer gegenseitiger Liebe und Freundschaft ist dabei nur zu erklären aus der treuen Dankbarkeit Glogaus und der gegenseitigen Überzeugung, daß jeder die reine Wahrheit erstrebe.

Kant hatte in der Kritik der reinen Vernunft gesagt: „Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen" für die wesentlichen Zwecke des Lebens, d.i. für die Verwirklichung der Sittlichkeit. Später meinte man, Kant lasse das Gute wegen des Lohnes im künftigen Leben tun, und forderte eine stren-

gere, eine von aller Religion freie Sittlichkeit. Steinthal hatte dieselbe Meinung, zumal er seit Darwin den Übergang von der Seele zum Geist als die Entwickelung der Tierseele zum Menschengeist auffaßte. Im ersten vorhandenen Brief von Steinthal an Glogau, am 5. Juli 1873, schreibt er daher, er sehe nicht ab, wie er ihm ein gut nachgeschriebenes Heft seiner Vorlesungen über Religionsphilosophie verschaffen könne, da seine Zuhörer nur Notizen machten. Er fügte dabei hinzu: „Der Inhalt meiner Vorlesungen ist der: alle Religion ist klein und für einen Geist, der auf der Höhe der heutigen geistigen Entwickelung steht, ungeeignet. Kritische Wissenschaft und reine Sittlichkeit bedürfen nicht der Phantastereien von Gott und Unsterblichkeit, oder leiden nur unter solchen Hypothesen."

Das ist doch gerade das Gegenteil von dem, was Glogau seiner Braut schrieb und worin es heißt: Was wäre ich gewesen ohne Gebet! Der Briefwechsel enthält weder Glogaus Fragebrief, noch dessen Antwort an Steinthal. Dagegen brachte 1875 die Zeitschrift für Völkerpsychologie einen Aufsatz von Steinthal über Religionsphilosophie, welcher Glogau in hohem Grade aufregte und zu einem Aufsatz veranlaßte, den er an Steinthal schickte, der aber nicht erschien. Um einheitlich von diesem Gegensatz beider Denker zu reden, erwähnen wir weiter, daß 1885 Steinthals „Allgemeine Ethik" in Berlin erschien. Dies gab Anlaß zu brieflichen Äußerungen. Glogau schrieb am 8. April 1886 unter Anderem: „Ich empfinde vor einem Juden, wie Mendelssohn, der mir gerade einfällt, eine ebenso tiefe Verehrung, wie vor einem Muster-Christen. Ich bin aber dennoch weit entfernt, mich mit Ihrer Aufstellung zu identifizieren: ‚die Religion guter Menschen ist gut. Und es gibt gute Menschen!' Ich kann eben nie und nirgends von dem genetischen Gesichtspunkte absehen, und wende auf alle Menschen ein paulinisches Wort an: Die Religion (resp. das Evangelium) sei eine Kraft Gottes selig zu machen, alle die daran glauben. Nach meiner tiefsten Überzeugung bedarf auch der von Natur glücklich organisierte Mensch eines tiefgreifenden und ununterbrochenen Zusammenlebens mit dem religiösen Gedankenkreise, um gut zu werden und gut zu bleiben, und kann der Sünder nur zum Erwachen kommen durch Innewerden der heiligen Macht, die in ihm selbst und in der Welt trotz alledem wirkt und waltet."

Nach Glogau ist somit der religiöse Gedankenkreis etwas allgemein Menschliches, den Menschen Notwendiges, selbst für den von Natur glücklich organisierten, sagt Glogau mit Recht. Das Evangelium aber ist eine Kraft Gottes, selig zu machen. In seiner Besprechung von Steinthals Ethik in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik von 1886 heißt es (S. 87): „Steinthal sagt, die philosophische Ethik verhält sich gegen die Idee der Gottheit völlig gleichgültig; sie ist weder für Theismus noch Deismus, noch Pantheismus oder Atheismus, noch auch gegen eine dieser Ge-

staltungen des Glaubens; sie ist völlig gleichgültig gegen den Glauben. Diese religionslose Ethik ist der höchste Richter des Menschen, von dem aus es keine weitere Berufung gibt, ist auch einzig berechtigt, über den Wert eines Menschen als solchen abzuurteilen. Die Konstruktion des Gottesbegriffs aber ist eine Sache des streng logischen Verstandes." Das hier Gesagte stimmt ganz mit dem, was Steinthal im ersten Briefe an Glogau schrieb. Insofern jedoch Kant bewies, die reine Vernunft könne weder das Dasein noch das Nichtsein Gottes beweisen, so sagte auch er bereits, in den Augen der reinen Vernunft seien Theismus und Atheismus gleichwertig. Er machte aber die reine Vernunft als religionslose Ethik nicht zum obersten Richter des Menschen, denn ihm war die Religion nicht bloß Vernunft, sondern auch das Gefühl, und das Achtungsgefühl vor der Pflicht war ihm der oberste Richter. Auch war ihm der Gottesbegriff nicht eine Sache des logischen Verstandes. Er schöpfte diesen Begriff aus der inneren Erfahrung, aus dem Sittengesetz in uns. Wie erwähnt, steht Glogau in dieser Hinsicht auf Kants Boden. Sein Verdienst jedoch ist, die Welt des Gefühls in gerechterer Weise erkannt zu haben.

In der Abhandlung über Steinthals Ethik führt er an, die englischen Moralphilosophen hätten bereits nach einem Unterschiede bei den Gefühlen gesucht, aber Steinthal habe 1882 in Nizza zuerst die pathologischen oder die körperlichen und subjektiven Gefühle von den formalen oder objektiven und idealen unterschieden und zugleich in einer Weise, wie dies nie vorher geschehen sei. Er habe gezeigt, daß letztere von allgemeiner Geltung seien und von absolutem Werte: Aussprüche der Menschheit; dem Nutzen entzogen, komme den Gegenständen, die sie erregen, kein Preis, sondern eine Würde zu. Glogau sagt dann (S. 88. 89): „Die Ethik hat es nicht etwa mit der kausalen Erkenntnis der Handlungen zu tun (d.i. ob sie von Vernunft oder von Unvernunft verursacht wurden), sondern vielmehr lediglich mit der Beurteilung derselben, dem Lob oder dem Tadel, die ihnen gespendet werden. Das Gefühl ist die ursprünglichste und erste Beurteilung. Es ist das unmittelbare Bewußtsein unserer gesteigerten oder geminderten Lebensenergie, eine unmittelbare Erkenntnis unserer selbst. Es spricht unseren subjektiven Zustand aus, je nachdem er angenehm oder unangenehm ist, Lust oder Unlust gewährt. Neben den subjektiven oder pathologischen Gefühlen, welche aussagen, ob das Erkannte oder Erlebte für unser Ich unmittelbar angenehm oder nützlich ist, gibt es aber noch Gefühle, in denen die ethische und ästhetische Beurteilung sich kund gibt. Sie bezeichnen nicht das Befinden, den Zustand des Subjekts, sondern, objektiv bezogen, sagen sie etwas von den Objekten aus; gut, schön, schlecht, häßlich bedeuten ein objektives Verhalten! So sollen sie objektive Gefühle heißen. Obwohl durchaus ideal, sind sie

eine alltägliche, leicht nachweisbare psychologische Tatsache, die ganz der Erfahrung anheimfällt. Sie bilden das Fundament der Ästhetik und Ethik, die damit der Spekulation entrückt sind, aber doch ihren idealen Charakter bewahren".

Sie sind der Spekulation, d. i. der begrifflichen Vernunftbetrachtung entrückt, eben weil sie der Welt des Gefühls, der inneren Erfahrung angehören. Das ideale Gefühl der Beurteilung ist das Gefühl, das auch Gewissen genannt wird, denn in diesem spricht sich das unmittelbare Bewußtsein unseres Wertes, unserer Würde aus. Glogau sagt daher auch (Logik S. 154): „Das Nicht-Genügen der Seele, die eigentliche Qual des Menschen ist der Hebel des Fortschrittes: das Gewissen". Das Sich-nicht-Genügen ist hiernach der Trieb nach Erkenntnis der Wahrheit und der Wissenschaft. Diese selbst ist damit eine Sache der Gewissenhaftigkeit und Sittlichkeit. In diesem Sinne sagt er auch (Religionsphilosophie S. 7): „Die religiöse Anlage des Menschen ist identisch mit der Anlage zur Sittlichkeit. Diese offenbart sich zunächst in der Achtung vor sich und anderen; aber erst ihre religiöse Steigerung zur hingebenden, uneigennützigen Liebe, ist voller Ausdruck der Sittlichkeit". Es ist der Geist des Evangeliums, welcher Glogau solche Liebe fordern läßt. Dieser Geist fordert auch die Erfüllung des Willens oder der Gebote Gottes mit dem fröhlichen Danke des Kindes zu seinem Vater. Indessen wo Liebe, wo Dank, da ist ein persönliches Verhältnis, und so ist auch Glogaus Gott ein persönlicher Gott. Solchem Gott als höchstem Richter gegenüber wird sich der Mensch in seinem Tun und Denken am vollständigsten seines Wertes, seiner Würde, seiner Wertlosigkeit und Würdelosigkeit bewußt, denn er faßt sein Ungenügen sowohl als seine Vergehen unmittelbar als einen Ungehorsam, als einen Frevel wider die Gottheit, als Sünde auf. Deshalb sagt auch Glogau Steinthal gegenüber (S. 101): „Ich leugne, daß eine Ethik, die sich auf den Begriff der Sünde nicht einläßt, die mächtigsten Triebfedern des Guten kennt, dessen Erzeugung doch unsere Pflicht ist."

Es ist klar, daß Glogau Steinthals Darstellung der ethischen Gefühle ungenügend nennen mußte, da bei derselben die höchsten sittlichen Forderungen, die religiösen, fehlen. Auch bei Kant ist die Religion eine Steigerung der Sittlichkeit, insofern er sagt: Religion ist die Erkenntnis aller Pflicht, als göttlicher Gebote. Und doch wird gerade mit Berufung auf Kant die Religion als eine Sache des Glaubens, und nur die Sittlichkeit als eine Sache der Vernunft hingestellt. Demgemäß heißt dann die Religion auch eine Sache der sogenannten ungebildeten, rohen Masse des Volkes, der Frauen und Kinder, während die Gebildeten in Philosophie und Ästhetik eine höhere und feinere Form von Religion und Sittlichkeit zu suchen hätten. Glogaus Verdienst ist daher, die Religion, d.i. das Evan-

gelium als Geist und Wahrheit und damit als Sache der Vernunft und des Verstandes erfaßt zu haben, so daß die Gebildetsten und Wissenschaftlichsten in ihr ein unendliches, nach Fülle und Tiefe nicht zu erforschendes Gebiet des Erkennens und der Wahrheit besitzen; er belebte, erwärmte und beseelte aber auch die Religion durch die Fülle einer idealen Gefühlswelt, welche als Gewissen den Menschen seine Würdelosigkeit oder Würde empfinden läßt, welche über dies das menschliche Herz mit seelischem Frieden füllt, und welche die Macht hat, den Gebildetsten wie den Ungebildetsten, den Reichsten wie den Ärmsten und Elendesten, über die Not und Sorge des Lebens, die keinem Irdischen fern bleiben, zu erheben.

Es ist ein Verdienst Glogaus, gezeigt zu haben; daß auch ein persönlicher Gott der Gott einer Philosophie sein kann, und daß der Begriff der Sünde und die damit zusammenhängenden Fragen, keineswegs bloß dem kirchlichen und theologischen Gebiete angehören, daß sie vielmehr als völkerpsychologische oder allgemein menschliche Fragen bei der Lösung der sozialen Fragen, d.i. bei der Verwirklichung eines Reiches der Sittlichkeit die größte Bedeutung haben. Ist es doch kein Zweifel, daß in unserer Zeit das in allen Kreisen, hohen und niedern, immer mehr zunehmende Hinschwinden der Gefühle der Verantwortlichkeit, Verpflichtung und Dankbarkeit in Zusammenhang steht mit der Jahrhunderte langen Herrschaft einer Philosophie, welche mit ihrer Vorstellung von einem unpersönlichen Gott für die Klarlegung, Ausbildung und Kräftigung der idealen, religiösen und sittlichen Gefühlswelt keinen Raum hat.

Dieses bis jetzt in diesem Abschnitt Gesagte ist noch zu ergänzen. Glogau sagt (Logik S. 170): „die Religion des Geistes, wie Jesus sie verkündigte, ist das Innewerden direkter persönlicher Verknüpfung mit dem Unendlichen. Das Gebet dringt in diesem Sinne als schaffende Lebensmacht hervor. Uns soll man den Gottessohn, der uns Andere ausdrücklich als seine Brüder und als ebenfalls berufene Kinder Gottes bezeichnet, durch unzureichende dogmatische Vorstellungen nicht verkümmern! Indem das abbröckelt, was lange genug als das unmittelbar Wahre gegolten hat, wird das Leuchten des Ewigen nur um so heller! Ich darf das mit dem Beispiele Meister Eckhardts oder der deutschen Theologie belegen; ja ich darf dafür auf Goethe verweisen. In Jesu Person verehrte er die göttliche Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit; seine Hoheit ist so göttlicher Art, wie das Göttliche nur je auf Erden erschienen ist. Indem er das Niedere zu sich heraufzieht, indem er die Unwissenden, die Armen, die Kranken seiner Weisheit, seines Reichtums, seiner Kraft teilhaftig werden läßt, und sich deshalb ihnen gleichzustellen scheint, so verleugnet er doch auf der anderen Seite nicht seinen göttlichen Ursprung.

Die Summe der Ethik ist (S. 158): „Liebe Gott über alle Dinge und

tue seinen Willen, indem du das Rechte übst, nach der Wahrheit trachtest, deinen Nächsten hilfreich trägst und als dich selber ehrst. Dann erfährst du mitten in der Angst der Welt den Frieden Gottes und der Versöhnung". „Die ethischen Elementarideen (S. 157) sind: 1) die Idee der sittlichen Verpflichtung, welche die eigene Berechtigung zu der sittlich geforderten Handlung einschließt. 2) Die Idee der inneren Freiheit." Diese liegt bei Glogau wie bei Kant in der Freimachung von aller Knechtschaft unter sinnlichen oder selbstischen Willensbestrebungen; sie äußert sich bei Kant in dem Achtungsgefühl vor der Pflicht und in der Erfüllung der Pflicht als Gebote Gottes, bei Glogau dagegen in der Erfüllung des Willens Gottes im Dank und in der hingebenden, uneigennützigen Liebe. 3) „Die Idee der göttlichen Weisheit".

Was nun die Idee Gottes selbst anlangt, so sagt Glogau (Religionsphilosophie S. 13): „Können wir wohl bei einem Gott von einem Willen sprechen? Dem menschlichen Willensentschluß geht immer eine Einsicht voraus: zuerst mußt du etwas erkennen, ehe du es wollen kannst. Diese Scheidung geht aus der endlichen Beschränktheit hervor, kann also bei Gott nicht statthaben. Daher leugnet Spinoza — und wir mit ihm — von Gott, was wir Wille und Intellekt nennen, solche Prädikate sind bloße Vermenschlichungen". Man kann dagegen einwenden, menschliche Beschränktheit wolle überhaupt ohne Einsicht; geistige Klarheit dagegen wisse sofort, was sie will. Indessen Glogau spricht nur von der Beschränktheit der Menschen als endlichen Wesen, der unendliche, ewige Gott müsse ohne Schranken, ohne Hemmungen denken. Er stellt daher dem Bewußtsein der Menschen ein Überbewußtsein der Gottheit gegenüber. Das ist ganz richtig. Indessen ebenso müssen wir bei Gott von einem Überwillen, und einem Übergefühl reden, denn Gottesgedanken sind nicht unsere Gedanken, seine Wege nicht unsere Wege; er ist und bleibt der Unausdenkbare, der Unerforschliche. Mit Recht sagt jedoch Kant in seiner Kritik: „Ohne einem subtileren Anthropologismus (d.i. Vermenschlichung) ließe sich überhaupt von Gott nichts denken". Und weshalb soll man nicht sagen können: Gott will, daß die Menschen seine Gebote erfüllen, er will, daß allen Menschen geholfen werde. Auch Spinoza und Glogau konnten daher nicht umhin, sich der vermenschlichenden Ausdrucksweise zu bedienen, und es gibt keine Philosophie, für welche Gott ein Geist ist, die ihn nicht wenigstens als ein denkendes Wesen auffaßte. Und mag nun der Mensch durch die Natur geworden sein, oder mag er seine Natur, d.i. seine gesetzliche Bestimmtheit durch Gottes Willen erhalten haben, so ist er berechtigt, dieser Natur gemäß, den wahren Gottesbegriff zu suchen. Er muß sich dabei bewußt bleiben, die Gottheit könne nur in Gleichnissen gedacht werden und diese müßten auf der idealen und nicht auf der sinnlichen oder materiellen Seite liegen.

Völkerpsychologisch dachten sich die Menschen ihre Götter, wie sich selbst, als denkende, wollende, fühlende Wesen, selbst da, wo sie die Gottheit in Tierform verehrten. Diesen Gottheiten schrieb man eine geheimnisvolle Macht zu, aber man dachte sich von ihnen nicht bloß abhängig, sondern man fühlte sich ihnen gegenüber auch verantwortlich oder verpflichtet; man dachte, durch irgend welche äußere Verrichtungen ihnen danken, sie um etwas bitten, oder sie versöhnen zu müssen. Man stand daher zu den Göttern in einem persönlichen Verhältnis, insofern der Mensch als ein der Zurechnung fähiges Wesen „Person" genannt wird. Persönliche Wesen sind somit zugleich sittliche Wesen, deren Tun, wie wir mit Glogau sagen, von dem inneren idealen Gefühl auf seinen Wert und Unwert geprüft wird, ob es recht und gut, schlecht und böse. Die Völker ließen dies Tun aber auch von der gedachten Gottheit prüfen. Den Hauptruhm erwarben die Griechen, die ihre olympischen Götter in idealster menschlicher Schönheit und als höchste sittliche Richter dachten, aber sie dachten diese Götter zugleich in sinnlichen Willensäußerungen, in Begierden und Leidenschaften befangen. Deshalb, als dieser Volkslehre die griechische idealistische Philosophie entgegentrat, dachte diese ihren Gott zwar auch als Geist, aber um ihn frei zu halten von schlechten, menschlichen Trieben, von sinnlichen Willensäußerungen, dachten sie ihn nur als reines, unpersönliches Denken, und so blieb es im Ganzen in aller idealistischen Philosophie.

Einzigartig war der Gott der Propheten des Volkes Israel, dessen Heiligkeit, nach Lazarus' Ethik des Judentums, in der vollendeten Sittlichkeit besteht. Er, Jehovah, war nicht bloß Denken, und als Denken die reine Wahrheit und Weisheit, er war auch Wille und als Wille die sittliche Reinheit und Heiligkeit. Er war ein persönlicher, ein gerechter, gütiger, barmherziger Gott, der als Schöpfer Himmels und der Erde die Menschen zu seinem Ebenbilde erschuf, der daher von seinem Volke keine äußerlichen Verrichtungen getan haben will, sondern fordert, daß es heilig sei, denn er sei heilig; es solle sein, was er selbst war und ist und sein wird: die reine Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Weisheit, der reine sittliche Wille, Gerechtigkeit, Güte, Barmherzigkeit.

Im Evangelium kommt, sagt Glogau, die Sittlichkeit zum vollendetsten Ausdruck; denn in ihm kommt Gottes Persönlichkeit zu vollem Leben, zur reichsten Entfaltung. In ihm ist Gott nicht bloß als Denken die reine Wahrheit und Weisheit, als Wille der sittlich reine, heilige Wille, er ist auch Gefühl und als solches die alles umfassende, ewige, versöhnende Liebe, die da will, daß keines Menschen Seele verloren gehe. Der Mensch soll vollkommen sein, wie der Vater im Himmel vollkommen ist, er soll Gott gleich sein in Wahrheit

und Weisheit, in reinem Willen, Wahrhaftigkeit, Gewissenhaftigkeit und Treue und in versöhnender, hingebender, uneigennütziger Liebe. Das Evangelium verkündet dabei das idealste, das höchste menschliche Gleichnis: Gott ist der liebende Vater, dessen Willen die Menschen kindlichen, dankbaren, fröhlichen und vertrauenden Gemütes erfüllen sollen. Es ist, wie Glogau Steinthal gegenüber sagt: Eine Kraft Gottes selig zu machen alle, die daran glauben. Es ist aber auch, wie er sagt, die Kraft der Erziehung der menschlichen Persönlichkeit zum göttlichen Ebenbilde; auf daß die Menschen werden, was sie werden sollen, Kinder Gottes, die ein Reich des Friedens und der Sittlichkeit auf Erden zu verwirklichen bemüht sind. „Gott ist" (Logik 187), „Quell und Ursprung des ewigen Lebens; die letzte Einheit, die wahre Ursache des Seins und Geschehens, in der auch die realen Beziehungen der endlichen Wesen, ihre Zusammenordnung und ihr Wechsel, bleibend begründet sind. Er ist die Wahrheit, das Leben, die Liebe, welche die Geisterwelt zu vollgenügendem Leben immer höher zu sich emporzieht."

Das ist das Gegenteil dessen, was Steinthal von Gott aussagt, wie wir zu Anfang des Abschnittes anführten, und doch schrieb Steinthal am 29. März 1882 an Glogau von Nizza aus: „Von allen denen, welchen ich für ihre Entwickelung etwas gewesen bin, sind Sie derjenige, der mir am meisten am Herzen liegt." Das ist freilich vor dem Erscheinen von Steinthals Ethik und vor Glogaus Besprechung derselben geschrieben; aber die Gesinnung, die sich darin ausspricht, blieb bis zu Glogaus Tod, sie vertiefte und verstärkte sich noch.

Der deutsche Katholizismus und die Enzyklika Pascendi.

Von Thaddaeus Engert.

Die neueste Kundgebung Roms über den „Modernismus" hat zahllose Kundgebungen und Besprechungen veranlaßt. Bestimmt und scharf haben die zunächst betroffenen Romanen und Angelsachsen ihre Stellung zu diesem vatikanischen Dekret ausgesprochen, nicht achtend der Blitze, welche das kirchliche Oberhaupt gegen sie geschleudert. Treten die italienischen Modernisten auch nicht mit ihrem Namen in die Öffentlichkeit, so bedeutet doch die Nichtbeachtung der kirchlichen Censur im eigenen Gewissensleben einen hochbedeutsamen Fortschritt, der uns einen Einblick gewährt, wie das Ansehen der rechtlichen Gewalt des Papstes im Schwinden begriffen ist. Die romanischen Länder sind von den modernistischen Ideen durchseucht, und doch darf man daraus nicht Hoffnung schöpfen, daß eine große religiöse Bewegung entstehen werde; die Religiösität des romanischen Charakters ist

viel zu wenig lebendurchdringend, ergreift viel zu wenig den ganzen Menschen, als daß ein Erwachen der Individualität, das Streben, sich selbständig mit den religiösen Problemen abzufinden und Lebensideale daraus zu formen, erwartet werden könnte!

Ganz anders der deutsche Charakter! Ihm ist Religion Herzenssache, Religion sein Leben. Dem religiösen Drange eines Luther, der ihn mit revolutionärer Gewalt die Schranken durchbrechen heißt, steht der Romane verständnislos gegenüber. Beachten wir dies, so stößt uns sogleich ein seltsames, wunderliches Phänomen auf. Wie kommt es, daß gerade die Romanen sich gegen die Vergewaltigung des wissenschaftlichen Denkens sträuben, daß die germanischen Katholiken fast keinen Anstoß nehmen an der Desavouierung modernen Denkens und Lebens?

Die katholische Presse hat mit großer Genugtuung verzeichnet, daß Syllabus und Enzyklika Pius X. die katholische deutsche Theologie nicht treffen. Das ist richtig. Die verurteilten Lehren sind der romanischen Theologie entnommen; sie beziehen sich hauptsächlich auf die neutestamentlichen Probleme und die Dogmengeschichte. Die neutestamentliche Exegese der Katholiken Deutschlands steht noch auf dem tiefsten Niveau; nirgends ein entschiedenes, kraftvolles Anfassen der Probleme, stets leidet die Untersuchung unter der apologetischen Tendenz. Dogmengeschichte, die sich nach den Gesetzen der Entwicklung vollzogen hätte, gibt es nach katholischer Lehre überhaupt nicht. Die Apologeten haben mit Feuereifer Kardinal Newmans Theorie, nach der alle Dogmen keimhaft bereits im Urchristentum vorhanden waren, die sich dann im Laufe der Geistesentwickelung allmählich zum gewaltigen Baume entfaltet haben, aufgenommen. In dieser Hypothese des genialen Konvertiten, der seine wissenschaftliche Freiheit mit seinem Übertritt nicht aufgegeben, liegt zweifellos ein richtiger Gedanke oder eine richtige Beobachtung; allein diese Keime sind nicht alle ursprünglich christlich, nicht dem Christentum allein eigen, und weiterhin, um bei dem Bilde zu bleiben, sind manche Äste des Baumes aufgepfropft, andere, einst reichbehangene, verdorrt. Doch selbst die volle Richtigkeit dieser Anschauung zugegeben, auch sie hat die Enzyklika des zehnten Pius verurteilt, denn, um nur eines anzuführen, der Papst lehrt die Einsetzung der Siebenzahl der Sakramente durch Christus, nicht eine Differenzierung aus ursprünglich zwei oder drei Gnadenmitteln.

Welches ist nun der eigentliche Grund, warum die deutschen Katholiken und ihre gelehrten Vertreter so devot sich dem päpstlichen Machtspruch fügten? Wohl konnte man in gebildeten Kreisen sehr vielfach die Entrüstung über die Enzyklika aussprechen hören, vielleicht auch mit einem überlegenen Lächeln auf derartige Gespräche antworten sehen, aber einen inneren Aufruhr, der zu einer größeren Bewegung hätte führen können, rief der päpstliche Verdammungsspruch nicht hervor. Von den Gelehrten,

deren Namen einen Klang in der wissenschaftlichen Welt besitzen, ergriff der Freiburger Kirchenrechtler Prälat Heiner das Wort. Als Prälat Anwalt der Kurie, weiß er Syllabus und Enzyklika in vollem Einklang mit der wahren Wissenschaft, deren gesicherte Forschungsresultate in der neutestamentlichen Exegese und Dogmengeschichte er freilich gar nicht kennt. Prälat A. Ehrhard hat dann in der „Internationalen Wochenschrift" mit einer Deutlichkeit, die in Rom aufs tiefste verletzte, die praktischen Maßnahmen des päpstlichen Stuhles zur Durchführung der scholastischen Wissenschaft an den Pranger gestellt, aber nicht vergessen hinzuzufügen, daß er trotz Verwerfung der Scholastik auf dem Boden des katholischen Dogmas als unverrückbarem Fundamente der Kirche stehe. An Ehrhard können wir den Grund kennen lernen, der die historische, aber auch Schells Schule, auf deren Widerstand man in den gebildeten Kreisen des Katholizismus zuerst gehofft, zur stillschweigenden Anerkennung der päpstlichen Kundgebung vermochte. Ehrhard hat bewiesen, daß er die Kirchengeschichte nach wissenschaftlichen Prinzipien zu behandeln versteht; es blieb ihm auch nicht verborgen, daß die Scholastik nur ein ephemeres Gebilde, die Wissenschaft ihrer Zeit, darstellt; und so fordert er für unsere Zeit eine moderne katholische Wissenschaft und die Anwendung unserer modernen wissenschaftlichen Arbeitsweise. Zugleich aber sieht Ehrhard das Wesen der Kirche unberührt im Flusse der Entwicklung, grundgelegt um die Wende der Zeiten. Das neue Testament, die neutestamentliche Offenbarungsschrift betrachtet er noch immer mit den Augen des gläubigen Christen, durchforscht sie nicht mit der Methode, die er für die sichere Errungenschaft der Neuzeit hält. So kommt es, daß selbst Ehrhard sich nicht dem Banne jener romantischen Auffassung des Katholizismus zu entziehen vermag, die ihre höchst bedeutsame Ausprägung in Chatraubriands Génie du christianisme gefunden hat. Es ist schließlich derselbe Zauber, der Schells Stellung zum Katholizismus bestimmte. Ein Zauber ist's; man war müde geworden der scholastischen Begriffsspaltereien, denen so wenig Kraft und Ansporn zur Lebensentfaltung innewohnte; man war auch müde des skeptischen Rationalismus, der das liebedürstende Gemüt so wenig befriedigte. Charakteristisch für diese Richtung in Deutschland sind vor allen die sympathischen Gestalten Sailers und Hirschers. Die ganze Innigkeit des deutschen Gemütes tritt uns aus ihren Schriften entgegen. Man achte wohl, diese Männer und ihre Schüler waren treue Söhne ihrer Kirche, treue Wächter der Überlieferung, die, ohne es zu wissen, ganz im Banne der Scholastik standen; aber aus dem unerschöpflichen Borne ihres empfindsamen Gemütes wußten sie den alten Formeln und religiösen Riten einen lebensvollen Inhalt zu leihen, der die religiöse Sehnsucht, das friedesuchende Herz fesselte und befriedigte. Gefährlich konnte dieser Richtung nur die Geschichtswissenschaft werden, sofern sie Ernst machte mit dem Entwicklungsgesetze, die religiösen

Ideen und Kulteinrichtungen einer bestimmten Zeit in den innigsten Zusammenhang mit dem Gesamtleben, den geistigen und sozialen Strömungen ihrer Epoche brachte. Hier wären Döllinger und Hefele, die Hauptvertreter der kritischen Geschichtswissenschaft in der katholischen Theologie, zu nennen. Beide hat das vatikanische Konzil gebrochen, ihre Schulen vernichtet. Wohl hatten sie Schüler, die von den Meistern die kritischen Prinzipien gelernt, aber der Sieg des Scholastizismus auf dem Vatikanum hatte die Grenzen der Forschung zu enge gesteckt; nicht in der Lehre allein, vor allem auch in der Zentralisierung der kirchlichen Macht.

Diese Tatsache, daß Kirche und Scholastik sich identifizierten und die scholastische Kirche sich realisierte, ist sehr wichtig für das Verständnis des modernen Katholizismus. Wohl widerstreiten dies die „modernen" katholischen Theologen, lehnen, wie Ehrhard und Schell, die Scholastik ab. Allein das Vatikanum ist nur der Schlußstein des Tridentinums. Die begriffliche Fassung der katholischen Lehre auf beiden Kirchenversammlungen ist vollständig aus dem Geiste und der Methode der Scholastik geflossen. Und diese Fassung und dieser Geist hat in Deutschlands Katholizismus vollständig den Sieg davongetragen. Wie schwer es ist, von dieser Auffassung der christlichen Ideen den Weg zum Modernen zu finden, das zeigt klar und erschütternd zugleich Schells heißes und doch vergebliches Bemühen, die scholastische Wissenschaft mit der neuzeitlichen Weltauffassung zu einen. Es war ein tragischer Konflikt in Schells Seele, ein seltsames Schauspiel, wie ein mit allen modernen Forschungsergebnissen vertrauter Gelehrter in stetem Ringen mit sich selbst festhalten, mit allen Künsten einer glänzenden Dialektik festhalten will, was die Überlieferung ihm gebracht.

Das ist der Grund, weshalb der deutsche Katholizismus den „Modernismus" ablehnt. Die Formulierung der Dogmen in den beiden grundlegenden Kirchenversammlungen von Trient und Rom hat das Gebäude des katholischen Lehrsystems vollendet, einen vollkommen einheitlichen, lückenlosen Bau, der nur mit Staunen und Bewunderung betrachtet werden kann, dessen harmonische Einheit fascinierend wirkt auf das Gemüt, das von Jugend auf hingewiesen ward auf diese vollkommene Einheitlichkeit, aber auch auf das Gemüt dessen, der, von Zweifeln versengt, aus den Trümmern seines Wissens keine einheitliche Weltanschauung sich zu bilden vermag. Und nun hat die protestantische Wissenschaft einen Stein nach dem andern aus diesem Gebäude zu brechen gesucht, ja bereits an das Fundament die verbrecherische Hand gelegt. Wenn nun die deutschen Katholiken, selbst die Gelehrten, Methode und Ergebnis der protestantischen Forschung ablehnen, im Gegensatz zu den romanischen Modernisten, so spielt wohl sicherlich die Jahrhunderte hindurch eifrig genährte Abneigung gegen den Protestantismus mit; nicht zu übersehen ist auch, daß der ungeschickt inszenierte Kulturkampf diese Abneigung noch mehrte und den Katholizis-

mus zu einer politischen Partei umschuf, die also in der religiösen Einheit das feste Band ihrer Organisation erhalten mußte. Doch, so beachtenswert und bedeutungsvoll diese Faktoren für die Abschließung des katholischen Volkes sind, sie erklären nicht die psychologische Unmöglichkeit des katholischen Volkes, die Probleme der modernen Religionsforschung objektiv zu betrachten.

Die katholische Religion, wie sie ihre charakteristische Ausprägung im Mittelalter empfangen, und zwar hauptsächlich durch die Mönchsorden, ist in ihrem ganzen theologischen System getragen von der Eschatologie. Sie ist wesentlich Jenseitsreligion. All ihre Sakramente dienen diesem Zwecke, und diese Sakramente beherrschen, höchst wunderbar gegliedert, das ganze Menschenleben von der Wiege bis zur Bahre So vollzieht sich der ganze Lebenslauf stets in der religiösen Atmosphäre. Man muß das katholische Volk in seinen Hoffnungen und Befürchtungen kennen, um die Gewalt zu ermessen, den dieser Kultus auf die Gemütsstimmung ausübt, und nicht auf die Volksmassen allein; die gebildeten Kreise haben gelernt, selbst in die ihnen unsympathischen Kultformen hohe Gedanken zu zaubern, haben gelernt, Romantiker zu sein.

Nicht die Reaktion, nicht der zähe Konservativismus der kirchlichen Autorität ist allein oder hauptsächlich schuld, daß die Katholiken nicht aus ihrer geistigen Sphäre heraustreten, daß sie nicht froh und freudig mitarbeiten an unserer neu sich bildenden Kultur, nicht mitleben das moderne Leben, sondern die mönchisch-scholastische Ausprägung des Katholizismus, durch den Schimmer des tiefsinnigen Romantizismus der Moderne scheinbar zurechtgerichtet. Nimmermehr werden die deutschen Katholiken aus dieser Gemütslage sich herausarbeiten, solange nicht die katholische Gelehrtenwelt selbst die Stützen des alten Systems zerschmettert.

Allein gerade die katholischen Gelehrten erbringen den vollgültigen Beweis für unsere Behauptung, daß das scholastische Lehrsystem und die darauf basierende Erziehung in Religion und Theologie die Unfähigkeit des Katholizismus, historisch zu denken, verursache. So sicher auch ein Ehrhard die Kirchengeschichte nach den Grundsätzen der historischen Kritik bearbeitet, so vorurteilslos er auf Grund der historischen Methode die Ereignisse gruppiert und erklärt: sobald das Dogma in Frage kommt, versagt die historische Denkweise. Und findet man eine Entwicklung der Glaubenssätze zugegeben, so ruht diese Auffassung auf dem Newmann'schen Rezept von der allmählichen Entfaltung der keimhaft verborgenen Anfänge. Leider sind diese Anfänge, diese Wurzeln des Baumes nur zu finden, wenn man aus den Früchten auf den Baum und seine Wurzeln schließt. Um es an einem Beispiel zu illustrieren, die Dogmatisierung der Gottheit Christi auf dem Nicänum hat dem Begriff „Sohn Gottes" eine metaphysische Bedeutung zuerkannt; diese Bedeutung muß ihm also auch eignen in den synoptischen

Evangelien. Umgekehrt geht die historische Methode von der Untersuchung der Bedeutung dieser Formel bei den Synoptikern aus und sucht ihre Weiterentwicklung bis zum Nicänum und Chalcedonense zu ergründen.

Leider hat nur einer unter denen, die ein wissenschaftliches Gutachten über die Enzyklika abgaben, diesen wichtigsten Punkt, in dem die katholische Theologie und die Moderne sich scheiden, voll erkannt und mit herber Schärfe gegen das Verdammungsurteil sich ausgesprochen. Es ist bezeichnender Weise der einzige „Dogmenhistoriker" in den deutschen katholisch-theologischen Fakultäten, Prof. Schnitzer, der sagt: „Es ist bekannt, daß die Scholastik die Geschichte nicht liebt. Der Scholastizismus ist Positivismus. Er geht von der ihm ganz selbstverständlichen Sicherheit und Unantastbarkeit seiner Position aus, und es ist ihm ein Greuel, sie immer wieder aufs neue geprüft und untersucht und der Diskussion unterstellt zu sehen: einer Diskussion, die am Ende gar zur Verwerfung einer dieser Positionen, zum Nachweise ihrer unzulänglichen Berechtigung führen könnte." Darum das Streben, kirchen- und dogmengeschichtliche Studien zu beschränken; denn „mit diesen drängen sich neue Fragen, neue Schwierigkeiten, neue Ergebnisse massenhaft auf, die den scholastischen Besitzstand aufs allerbedenklichste gefährden und zu Spannungen und Reibungen und schließlich Katastrophen bedauerlichster Art führen und führen müssen." Deshalb untersagt die Enzyklika die historisch-kritische Arbeitsweise der modernen Wissenschaft.

Schnitzer steht allein da, wenigstens in der weiten Öffentlichkeit; so manche mögen derselben Überzeugung sein. Rücksicht auf Amt und Brot hindern die öffentliche Kritik. Der große Teil der gebildeten Katholiken ist religiös indifferent; er lebt dahin im äußeren Verbande mit der Kirche, ohne sich selbst eine klare Antwort zu geben. Die weitaus größere Masse des katholischen Volkes aber ist unfähig, die modernen Forschungsresultate objektiv zu würdigen. So ergibt sich, daß auf eine religiöse Bewegung, einen energischen Schritt vom Mittelalter zur Neuzeit im deutschen Katholizismus nicht zu hoffen ist. Von der in der Enzyklika Pascendi gepredigten Lehre und Denkweise gibt es keine Brücke zur wissenschaftlichen Theologie der Neuzeit. Die Kluft, die seit der Vorherrschaft der Scholastik unter Pius IX. sich zwischen dem Katholizismus und der modernen Welt zu bilden begonnen, ist durch die neueste Enuntiation des zehnten Pius unüberbrückbar vertieft und erweitert worden. Das kann nicht zweifelhaft sein, der emporstrebenden deutschen Kultur wird dies ein Schaden sein, wenn die Katholiken, immer mehr sich abschließend von dem modernen geistigen Leben, zu Heloten werden. Und doch dürfen wir hoffen, die Aufgaben und Nöte des sozialen Lebens werden auch die Katholiken hineinwerfen in den flutenden Strom unserer Zeit, und werden die Kirche zwingen, wie so oft im Laufe ihrer Geschichte mit den neuen Erkenntnissen und Forschungsergebnissen zu paktieren.

Junges Alter — Alte Jugend.

Natur und Kultur.

Von **W. Borée** (A. l'Houet.)

Wir haben an anderem Orte den Gesamtgeist des Bauerntums im Großen und Ganzen bezeichnet als einen Geist der Jugend, und den entsprechenden Gesamtgeist der Kultur bezw. Hochkultur als einen Geist des Alters.*) Greifen wir aus der großen Anzahl der Verschiedenheiten beider Welten zu den gelegentlich genannten noch eine Anzahl neuer heraus, den beiden obigen Behauptungen an ihrer Hand noch etwas weiter nachzugehen.

Wir führten an, die Kultur lebe als Persönlichkeit, das Bauerntum als Unpersönlichkeit, die Kultur im Schema der Vollkraft, das Bauerntum in dem der Dreiviertelkraft, die Kultur in der realen Welt der Diesseitigkeit, das Bauerntum in allerhand übersinnlichen Welten, die Kultur in einer Welt über Religion und Moral hinaus, das Bauerntum in diesen beiden Welten. Fügen wir dem noch das weitere folgende an.

Des Bauerntums Stärke ist jegliche Praxis, seine Schwäche jegliche Theorie. Es ist bekannt, wie dieses unser Naturvolk die Körperkraft schätzt, Körperkraft ist die höchste Zierde des Mannes, der starke Mann ist auf jeden Fall interessanter, als der kluge. Über Körperkraft wissen sie in jeder Bauernschaft neue, nicht endende Geschichten zu erzählen. Wenn von Körperkraft die Rede ist, richtet sich der Sterbende auf seinem Lager noch einmal auf und zeigt, was er vor Jahren einst darin geleistet habe. Alle Praxis, die von hier ausgeht, ist das Lebensgebiet des Bauerntums, Theorie verachtet er, bei Theorie schläft er ein!

Ganz anders die Kultur, deren Stolz grade sie, deren Stolz der Gedanke in jeder Form ist. Die Kultur besitzt keine Körperkräfte mehr. Sie versteht die Kunst, mit tausend Mitteln sich äußerlich zu konservieren, aber es steckt keine Kraft mehr in ihr. In ihrer Jugend stak nicht viel, und in ihrem Alter steckt so zu sagen nichts mehr davon. Aber sie hat sämtlichen Lebensgebieten einen wunderlichen Zopf der Theorie angehängt, ihr Machwerk und, wie gesagt, ihr Stolz! Zur Religion hat sie die Theologie erfunden. Junge Religion hat keine Theologie, oder eine höchst rudimentäre. Aber später wird dieselbe immer größer, immer umfangreicher. Solange ein Volk Religion besitzt, pflegt es sich nicht um Theologie zu kümmern. Aber wenn die Religion zu schwinden anfängt, dann macht sich dieses wunderliche Gebilde, Aftergebilde der Theologie so recht breit, Tausenden gradezu sich vor die Religion schiebend, den Weg zur Religion versperrend, daß sie in der Theologie stecken bleiben, in ihr verhungern und ver-

*) A. l'Houet, Zur Psychologie des Bauerntums. Tübingen, Mohr. Geb. 5 Mark.

kommen. Und wie auf diesem Gebiete, so fast auf jedem. In der Natur wird Recht gesprochen aus der Praxis heraus, in der Kultur sammeln sich endlose Folianten über das Recht. In seiner Jugend schafft ein Volk seine großen Kunstwerke, in seinem Alter entsteht die Lust an Ästhetik, Kunstgeschichte und Kunsttheorie darüber, die der rechte Künstler doch allesamt verachtet. In der Natur reitet jeder, die Hochkultur endet bei Büchern über das Reiten! Der Gedanke ist der Kultur liebstes Kind. Der Stolz auf den Gedanken ist ihr höchster Stolz.

Die Theorie hat ein doppeltes an sich. Erstens ein starkes Selbstbewußtsein, mit dem sie sich breit macht, viel mehr breit macht, vielmehr in allen jeweiligen Vordergrund sich drängt, als alle Praxis. Zweitens aber hat sie, damit verbunden, in fataler Weise etwas Schwächendes an sich.

Sie hat etwas Schwächendes an sich. All zu viel Nachdenken raubt dem Willen seine Kraft. ‚Wer viel bedenkt, wird wenig leisten.' Des Gedankens Bläße kränkelt an. Und sie macht sich in zudringlicher Weise breit, bis sie überall die Theorie, ihr Gedankengebäude, das sie erst von der Praxis abstrahiert hat, dieser zugrunde legen möchte als Mutterboden, daraus die Praxis womöglich erwachsen wäre, als Leitfaden derselben für die Zukunft. Was gehört dazu, bis ein Großer sich findet, der der anspruchsvollen Theologie wieder einmal sein ‚Quos ego!' zuruft: ‚Es kommt auf Religion an!' Er braucht in unserer späten Zeit nur dahingestorben zu sein, und sie kehrt wieder, als zu sehr eben mit ihr verwachsen, ihr Werk und von ihrer Art. Wie Praxis und Theorie auf allen Gebieten stehen Bauerntum und Kultur einander gegenüber.

Etwas anderes hängt mehrfach mit diesem ersten zusammen: der Unterschied zwischen eigentlicher Produktion und allerlei anderer, weniger wichtiger Arbeit, reproduktiver, deskriptiver, sammelnder Arbeit in einer unnützen Vielgeschäftigkeit. Die Kultur und besonders die Hochkultur wird sich auf's stärkste dagegen wehren, derartig degradiert zu werden, daß sie sollte von der eigentlichen Produktion in der menschlichen Gesellschaft ausgeschlossen sein. Und doch werden die Dinge darauf hinauskommen!

Ihre Arbeit ist in unendlichem Maße eine reproduktive. Man denke an alle Bewegungen im Sinne der Neuromanik, Neugothik, Neurenaissance. Man denke an alle Photographie, an die ‚Fälschungen der Originale' durch die Photographie auf dem Gebiete der Handzeichnung und des Kupferstichs. Alles ‚stylvoll sein' setzt jedesmal voraus eine Reproduktion! Alle Volksjugend hat überhaupt keine Interesse für ihre Vergangenheit, weil sie die Kraft in sich fühlt, was sie nötig hat, jederzeit sich neu schaffen zu können. Alles Volksalter kann sich nicht genug tun im Konservieren und Ausgraben. Konservieren und Ausgraben sind aber keine produktive Arbeit. Alle Volksjugend reißt den alten Turm ein und schüttet ihn auf

ihre Fahrwege. Alles Volksalter umgibt ihn mit einem Gitter und schreibt Bücher über ihn. Konservieren und Ausgraben sind keine produktive Arbeit.

Und weiter! Die Arbeit aller Hochkultur ist in hohem Maße eine deskriptive. Von allen 2000 Ländern der Erde wird Alles beschrieben, die gesamte Tierwelt, Pflanzenwelt und Menschenwelt, die Geschichte, die Religion, das geistige Leben, alles in ca. 2000 Büchern. Das gibt 2000 Mal 2000 Bücher! Auf irgend einer amerikanischen Sternwarte soll es einen Apparat geben, der den nächtlichen Himmel alle zwei Minuten photographiert. Das gibt jährlich 90 000 Photographien. Dergleichen ist Beschreibung.

Endlich ist die Arbeit aller Hochkultur zum sehr großen Teile weiter nichts als unnütze Vielgeschäftigkeit. Fast alle unsere täglichen Erfindungen und Entdeckungen gehören dorthin. Sie schaffen und erzeugen alle unendlich viel, aber an wirklichem Werte unendlich wenig. Dann wenn man die wirklichen Fundamente der Menschheit betrachtet, Religion, Ehe, Familie, Haus, Kindererziehung, Körpergesundheit, Geistesgesundheit, die mens sana in corpore sano, die alle Stück für Stück die Hochkultur verkommen und entarten läßt, was hat dem gegenüber zu besagen die Erfindung der Lokomotive, des Automobils und des Luftballons. Alles das sind etwa, was auf dem Gebiete des Essens die Reizmittel sind. Davon lebt kein Mensch. Und von jenen Dingen lebt kein Volk, sondern mit ihnen und an ihnen geht es zugrunde. Da aber mindestens zwei Drittel aller Kulturarbeit mit diesen Dingen sich abgibt, auf solche Ziele hin geschieht, ist auch sie nichts wert, ist sie von dem Kapitel eigentlicher Produktion auszuschließen. ‚Es kommt nicht darauf an, wie schnell ein Brief befördert wird, sondern was in ihm drinsteht!'

Man trifft Produktion, wie bei allen jungen Völkern, in ernstlichem Sinne an nur bei unserer Jugendschicht des Bauerntums, bei ihm allein besitzen jene obengenannten Fundamente einen Platz und eine Pflege. Und da sie allein für ein gesundes Volk immer von Wert sind, liegt unsre eigentliche wirkliche Produktion bei jenen Schichten. Dieselbe umfaßt ja auf diese Weise bei jeder Generation immer wieder dasselbe. Was die Kultur so sehr liebt, jeden Tag etwas Neues, das findet sich auf die Weise nicht. Das kann aber auch nie die Absicht der wirklichen Geschichte der Menschheit sein. In dem Sinne ist die Menschheit im großen und ganzen immer dieselbe, ihre Fundamente und Ideale sind dieselben, sind nicht heute absolut andere als vor 2000 Jahren. Und andererseits errungen werden müssen dieselben doch von jeder Generation immer von neuem. Die gute Ehe ist beim Vater, beim Sohn und beim Enkel derselbe Begriff. Errungen werden und erarbeitet werden aber muß dieselbe bei allen drei immer von neuem wieder. Es liegt die Sache mit nichten so, daß das Gleichbleiben der Ideale eine Stagnation bedeute. Wenn jede Generation für sich sie wieder herausarbeitet, so hat sie ihre Aufgabe erfüllt. Jede

andere Arbeit ist Nebensache. Geschieht sie aber gar auf Kosten jener Hauptsache, so ist sie vom Übel. Was bedeuteten alle Leistungen des Roms der Kaiserzeit, das auch jene Fundamente verkommen ließ und dafür mit 1000 andern Dingen paradierte? Sie bedeuteten nichts! Es war eine Wolke von Kunst, die nicht in die Kunstgeschichte, eine Wolke von Literatur, die nicht in die Literaturgeschichte eingereiht ist. Was bedeuteten die zahllosen Erfindungen für den Luxus des Daseins? Es war eine Unmenge von Arbeit, die Schritt für Schritt immer von neuem die Hauptsachen des menschlichen Lebens übersah. Lediglich das Neuerzeugen solcher Hauptsachen aber bedeutet jedes Mal wirkliche Produktion. Es stehen einander gegenüber ein schweigendes großes Handeln und eine geschwätzige Vielgeschäftigkeit.

Denn die beiden Gegensätze des Schweigens und Redens, auch vielleicht des Schweigens und Schwatzens verteilen sich wieder auf die zwei Welten, als zwei vielleicht nicht bedeutende, aber sehr charakteristische Gegensätze. Sie brauchen ja möglicherweise nur genannt zu werden, um in die Augen zu fallen. Das Bauerntum vollbringt seine großen Taten, die die Zukunft des Volkes tragen, schweigend: Man weiß, wieviel näher allem Bauerntum das Schweigen liegt als das Reden. Und der Hochkultur ist ebenso das Reden zum unwiderstehlichen Bedürfnis geworden. Alles in ihr lernt sich ausdrücken. Und hat man es gelernt, so übt man es ins Endlose. Unsere Bücher sammeln sich ins Endlose, nutzlose Kongresse ins Endlose. Und gar die Presse ist ein chronisch gewordener Kongreß, ein chronisch gewordener Abendschoppen, wahrscheinlich ebenso unentbehrlich und ebenso unnütz und vergiftend. Der Mund redet sich nicht satt und das Ohr hört sich nicht satt! Nach diesen beiden Grundsätzen richten sich spätere Zeiten ihre Unterhaltung ein und verpuffen ihre Leistungen in Worten. Senectus loquax.

Es wäre leicht, aus den vielen Verschiedenheiten, zwischen Bauerntum und Kultur anstelle dieser drei noch zehn weitere andere nach einigem Suchen aufzufinden. Das eine aber würde immer wieder von neuem sich ergeben, daß wir hier denjenigen Unterschied vor uns haben, der überall der Unterschied zwischen Jugend und Alter ist. Alle Jugend, auch beim einzelnen Menschen, hat einen Blick für den Einzelfall; alles Alter eine Liebe für die Theorie, die sie aus den Einzelfällen preßt, wie das Öl aus der Rose. Alle Jugend hat einen noch unverfälschten Sinn für die Fundamente des menschlichen Lebens. Man faßt es in die Worte zusammen: sie ist ideal. Alles Alter wird praktisch in dem weniger idealen Sinn, der vorwärts kommen will, der nicht mit den Idealen, sondern mit der Welt und den Menschen rechnet, nicht ohne Ansehen der Person, sondern mit Ansehen derselben. Rechte Jugend endlich ist verschwiegen, rechtes Alter plaudert aus. —

Doch es ist nicht immer alles so, die Eigenschaften sondern sich nicht immer derartig scharf nach den beiden Altersstufen. Das kommt von dem, wovon die Überschrift unseres Kapitels spricht, davon, daß, vom jeweiligen Allgemeingeist beeinflußt, nicht alle Jugend wirklich immer jung, und nicht alles Alter immer wirklich alt ist. Es ist verständlich, daß der Allgemeingeist einer Zeit den andern Teil, von dem er nicht ausgeht, mitbeeinflußt, daß eine Zeit, deren Gesamtcharakter der der Jugend ist, auch ihr Alter mit jung, eine Zeit, deren Gesamtcharakter der des Alters ist, auch ihre Jugend mit alt macht. Alte Jugend aber ist die Art der Kulturjugend, junges Alter die Art des Bauernalters.

Alte Jugend, junge Greise, Jugend, die nie in ihrem Leben eigentlich recht jung war, das ist eine Eigenschaft von uns; es braucht leider kaum viel darüber gesagt zu werden. In unserer ganzen Hochkultur herrschen Altersprinzipien, und die erdrücken und ersticken zum Schluß auch unsere Jugend mit, daß sie immer früher altert, immer früher von den obigen Eigenschaftspaaren die auf das Alter entfallende Hälfte sich aneignet. Wir brauchen an nichts anderes zu denken, wie an die Weltanschauung unserer gesamten Stadtjugend, die von Anfang an dem Himmel, dem Wald und der Erde entzogen ist, die auf der Etage groß wird und dann frühzeitig der Schule und der Theorie geopfert wird. Da haben wir unsere jungen Helden der Theorie vor uns, die von den Problemen des Lebens reden, die sie nicht erlebt, sondern aus Büchern sich zusammengelesen haben. Wir brauchen nur an die schmerzliche Tatsache zu denken, wie immer früher die Hauptsachen des Lebens aufhören, dem Jüngling Hauptsachen zu bleiben, wie auch ihm Ehre, Lust und Geld immer früher anfangen, die Götzen seines Lebens zu werden. Dann haben wir unsere Jugend vor uns, die noch nicht angefangen hat, zu reproduzieren, aber die schon aufgehört hat, wirkliche Lebenswerte zu produzieren, die das Volk doch von ihr erhofft. Wir brauchen an die immer frühzeitigere Ablehnung aller Autorität zu denken, die unsere Jugend in ihren Kreisen vollzieht, an die immer frühere Abneigung zu schweigen und zu hören, und wir haben die juventus loquax vor uns, welche die Eigentümlichkeit der Volksschicht unsrer Hochkultur ist.

Das Bauerntum besitzt solcher alten Jugend gegenüber ein junges Alter! Darin gleicht es auch uns, daß bei ihm ebenfalls seine Gesamtstimmung den Teil in ihm mit beeinflußt, von dem dieselbe nicht ausgeht. Der Erfolg aber ist hier ein entgegengesetzter, ist hier das junge Alter. Wir erblicken es bei genauem Hinsehen überall vor uns.

Wir sehen es einmal vor uns in der Haupttatsache, daß beim Bauerntum überhaupt alles Alter keine wesentliche Schicht ist innerhalb der ganzen menschlichen Gesellschaft. Es wird geehrt. Es wird mehr geehrt als innerhalb aller Kultur. Aber es herrscht nicht. Es ist keine Schicht von

Bedeutung, ja, es ist unendlich weit davon entfernt, seiner Umgebung seinen Stempel aufzudrücken. So wie innerhalb aller Kultur es zur Not ohne Jugend gehen würde, wie zur Not dort das Alter allein wirtschaften könnte, so hier die Jugend. Zur Not könnte hier das Alter entbehrt werden. Man hat den Eindruck, ohne Jugend würde dort die menschliche Gesellschaft zur Not zusammenhalten, und ohne Alter dieselbe zur Not hier. Das Bauerntum wird getragen in erster Linie von der Jugend, die ist sein Hauptfaktor, die veranlaßt auch in ihm das Alter und bringt es dahin, jung zu bleiben.

Dieses letztere aber, um auf obige Eigenschaftspaare zurückzukommen, bewährt deren Jugendhälfte für sich. Kulturjugend hält sich zu Kulturalter, und reißt von den Eigenschaften des Alters alles an sich, und Bauernalter hält sich zur Bauernjugend und nimmt von den Eigenschaften der Jugend an. Dieselben treten uns bei ihm auf Schritt und Tritt entgegen! Bauernalter bekommt nie Sinn für Theorie. Jeder richtige Bauernvater hat dieselbe Verachtung gegen die Volksschule, wie seine Jugend, dieselbe Ablehnung der landwirtschaftlichen Winterschule und ihrer angeblich besseren Bildung, wie sein Sohn. Jeder richtige Bauernvater weiß, Bauerntum und Landwirtschaft werden gelernt nur in der Praxis und nur auf dem Hofe. Dort werden sie so fest gelernt, daß sie dann zur Not den Angriff durch die graue Theorie der Winterschule aushalten. Auf solchen Schulen aber wird nur gelernt, den Hof der Väter ruinieren und verderben! Und weiter! Alles Bauernalter steht genau mit der Jugend zusammen in dem Sinne für die wirklich produktiven Werte innerhalb der menschlichen Gesellschaft. Nie kommt Bauernalter dorthin, nach und nach anzukentern, nach und nach über gut und böse milde zu denken, die Begriffe gut und böse zu ersetzen durch die Begriffe praktisch und unpraktisch. Ganz genau behält Bauernalter stets ein scharfes Auge dafür, was fürs Leben und Sterben von Wichtigkeit und was nicht von Wichtigkeit, was in der Welt wirklich wesentlich und was unwesentlich ist. Die faulen Kompromisse, die unser Kulturalter grade auf diesem Gebiete fortwährend zu schließen pflegt, und die es dann vor seiner Jugend geheim zu halten sich bemüht, die gibt es da nicht. Ruhig geht alles Bauernalter zum Schluß in den Tod hinein, weil ihm die Eisengriffe bekannt und fest sind, an denen es sich auf diesem Gange hält. Was für Szenen führt unser Kulturalter im Vergleich mit ihm bei dieser Gelegenheit auf! Schweigend vollzieht und vollbringt jenes alles sein Großes. „Was viele gewußt, zersplittert sich leicht! An Kraft und an Lust ist der Stille nur reich!" Senectus loquax gibt's beim Bauerntum nicht! Sein Alter ist eben so schweigsam wie seine Jugend. Man könnte auch bei ihm diese Eigenschaft studieren.

Es iſt ein junges Alter, ein Alter, das nie alt geworden iſt, ein Alter, das jung in die Grube ſteigt!*) —

Zur Feindesliebe der Zarathuſtra-Sprüche.

Von Fritz Iſrael.

„So ihr einen Feind habt, ſo vergeltet ihm nichts Böſes mit Gutem: denn das würde beſchämen.“ (Alſo ſprach Zarathuſtra, Vom Biß der Natter.) Otto Braun führt das in „Religion und Geiſteskultur“ 1908, S. 61 zur Bezeichnung der zartfühlenden Seele Nietzſches an. Die Feinheit ſeiner Empfindung übertreffe bei weitem die chriſtliche Anſchauung.

Die zartfühlende Seele Nietzſches wird nicht beſtritten. Aber der ausgewählte Zarathuſtraſpruch entſtammt nicht ihr, ſondern einer bewußten ſtiliſtiſchen Manier Nietzſches. Er nimmt ein bibliſches Wort und kehrt es in ſein Gegenteil um oder verwendet es zu einem geiſtreichen Wortſpiele. Der flüchtige Leſer erlebt dabei einen Sonderfall vom pſychiſchen Geſetze des Kontraſtes. Ein bekanntes Wort aus der Bibel, in den Augen der meiſten mit einem ehrwürdigen Schimmer umgeben, erſcheint plötzlich in Buntfeuer.

„und erſt, wenn ihr mich alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren.“ (Von der ſchenkenden Tugend, 3.) Jeſus ſieht trauernd, daß ihn die Seinen verleugnen werden in der Gefahr. Zarathuſtra benutzt dasſelbe Wort vom Verleugnen für eine völlig andre Lage und befiehlt den Seinen, ihn zu verleugnen, damit ſie ſich ſelbſt fänden. Er hält das umgemünzte bibliſche Wort für ſo wirkungsvoll, daß er es als Motto für den zweiten Teil des Buches wiederholt.

Gelegentlich führt dieſe ſtiliſtiſche Art zu Plattheiten: „Der Menſch lebt nicht vom Brot allein, ſondern auch vom Fleiſche guter Lämmer.“ (Das Abendmahl.)

Ich verweiſe in dieſem Zuſammenhange auch auf Einzelausdrücke wie die Überſchrift des eben angeführten Spruches: Das Abendmahl. Oder: Von den Prieſtern (Ach, daß einer ſie noch von ihrem Erlöſer erlöſte). Die 7 Siegel, Das Ja- und Amenlied, Von der unbefleckten Erkenntnis (vor „Erkenntnis“ erwartet man eigentlich einen Gedankenſtrich), Auf dem Ölberge. Schließlich könnte man den hieratiſchen Stil des ganzen Zarathuſtra auf ſeine pſychologiſche Wirkung hin unterſuchen. Doch das führt zu weit.

All das würde ja nicht ausſchließen, daß chriſtliche Anſchauungen z.B. durch den Spruch von der Feindesliebe an der Spitze dieſer Entgegnung weit übertroffen werden. „Böſes nicht mit Gutem zu vergelten, um nicht den Andern zu beſchämen, ſondern ihm das Gefühl nehmen, daß er etwas

*) A. l'Houet, a. a. O. S. 198 ff.

Böses getan: wahrlich, ist das nicht tief empfunden?" ruft Otto Braun aus. Wie wenig er dabei etwas von christlicher Feindesliebe weiß, zeigt sein Gegensatz von „Feinden" und „Menschen, die wir lieben." Den Feind *kann* ich durch eine gute Tat beschämen, wenn ich dem Buchstaben des Wortes folge: Überwinde das Böse mit Gutem. Aber ich brauche ihn nicht zu beschämen, auch wenn ich feurige Kohlen auf sein Haupt sammle, sondern das ist grade die Hauptfrage: wie die versöhnliche Liebe den Überwundenen gewinnt. Darüber hat *Kierkegaard* im „Leben und Walten der Liebe" (2. Abteilung, VIII) aus dem Geist des Christentums heraus das gesagt, was zu sagen ist. Auch er weiß: ein Überwundener zu sein ist ein demütigendes Gefühl; ich muß mich von dem abgestoßen fühlen, der mir den Gnadenstoß beibringt. Nun stellt aber der Liebende die Sache gar nicht so dar, als ob er der Sieger sei. Nein, das *Gute* ist es, das gesiegt hat. Er schiebt zwischen sich und den Feind etwas Höheres ein und schafft damit sich selber weg.

Kierkegaard hat auch eine Antwort auf die Forderung, man solle dem Feinde „das Gefühl nehmen, daß er etwas Böses getan." Das ist nicht Versöhnlichkeit, sondern ein Verrat, der den Schuldigen im Bösen bestärken müßte. Es gehört vielmehr gerade zur Aufgabe der *Liebe*, dem andern einleuchtend zu machen, wie unverantwortlich er gehandelt hat. Nie gewinnt man einen durch frommen Betrug für die Wahrheit.

Sicher gibt es Fälle, in denen es „vornehmer ist, sich Unrecht zu geben, als Recht zu behalten, sonderlich wenn man im Recht ist." (Zarathustra.) Lieber Unrecht leiden als Unrecht tun. Wo aber das Unrecht nicht der eignen Person angetan wird, sondern einer „christlichen Anschauung" wie der Feindesliebe, da kann der Christ nicht schweigen.

Berichte.

Die Bedeutung der russischen Sektenkunde für die Beurteilung von russischer Religiosität und Kultur.

Von **Karl Konrad Graß.**

Die anatolische Kirche befriedigt nur z.T. die starken religiösen Bedürfnisse des russischen Volks. Gewöhnlich wird diese Tatsache dadurch zu erklären versucht, daß in Rußland die Kirche im Ritus erstarrt sei. Aber ein großer, nach vielen Millionen zählender Teil des Volks, die Raskolniken, findet in völligem Aufgehn seiner religiösen Betätigung im Ritus nicht nur innere Befriedigung, sondern auch die Basis für ein gesundes moralisches und ökonomisches Leben. Es muß zu jener Erklärung die andere hinzu-

genommen werden, daß die griechische Kirche noch konsequenter als die römische alle öffentliche religiöse Betätigung dem Klerus vorbehält und das Volk zu bloßer Passivität, Anschauen und Anhören des Tuns und Redens der Kleriker, anhält. Ein starker religiöser Trieb kann darin nicht sein Genüge finden. Bei den Raskolniken sind viele Personen bei dem Vollzuge der Riten beteiligt, ja bei den popenlosen kann der gemeindliche Gottesdienst sogar von Frauen in Szene gesetzt werden. Wer mit angesehen hat, mit welcher Hingebung und mit welchem Eifer Raskolniken ihrem monotonen und langdauernden Gottesdienst obliegen, der bekommt einen deutlichen Eindruck davon, daß der Ritus wenigstens Surrogat für lebendige Religion sein kann.

Der bei weitem größte Teil der von der Kirche Abgefallenen findet seine innere Befriedigung an dem Ritus, weil er ihn selbst vollzieht. Der kleinere Teil freilich richtet seine Opposition gerade gegen den Ritualismus. Das sind die Sektierer, die daher von den Raskolniken innerlich noch mehr geschieden sind, als von der Großkirche. Das gemeinsame Merkmal des wirklich russischen Sektentums — von dem durch abendländische oder jüdische Einflüsse entstandenen sehe ich hier ab — ist die Verwerfung des Ritus als Mittels der Heilserlangung. Als solches gilt statt dessen bei den ältesten Sekten, den Chlüsten und Skopzen und deren Denominationen, einerseits die direkte ekstatische Wirkung des h. Geistes, der wohl durch äußere Mittel, wie den Tanz, herabgelockt werden kann, nicht aber an sie gebunden ist, andererseits die im Vergleich zu der kirchlichen gesteigerte Askese, die in sexueller Hinsicht völlige Abstinenz oder gar Selbstverstümmelung verlangt. Doch kann beides nicht in Opposition zur russischen Kirche selbständig aufgekommen sein, sondern zeigt deutlich die Züge häretischer Erscheinungen der alten griechischen und byzantinischen Kirche, zumal es sich mit strenger Arkandisziplin verbindet, die Punkt für Punkt mit der altkirchlichen und gnostischen identisch ist.

Bei den neueren Sekten, den Duchoborzen und Molokanen und ihren Denominationen, ist die Ekstase, Arkandisziplin und die mönchische Askese gefallen oder bis auf ein Minimum reduziert worden. Aber auch bei ihnen herrscht der Geist der scharfen Opposition gegen den kirchlichen Ritualismus vor, der hier zur Verwerfung aller Sakramente, auch von Taufe und Abendmahl, und der Bilderverehrung fortgeschritten ist, die von den älteren Sekten noch festgehalten worden sind. Daß bei der Verwerfung der Bilderverehrung nicht etwa protestantische Motive mitgewirkt haben, sondern eben nur antiritualistische, zeigt z.B. der Umstand, daß Maria als Gottesmutter von den Duchoborzen hochverehrt und angerufen wird. Die letzteren verwerfen wie alles Äußere auch das Bibelbuch als Quelle der Offenbarung; als solche gilt ihnen vielmehr, wenn auch nicht die Ekstase, so doch die direkte Offenbarung des h. Geistes in ihren Psalmen. Wenn im Unterschiede von ihnen die Molokanen gerade die h. Schrift als die Offenbarung des h. Geistes betrachten, so ist auch dieses nicht protestantisch zu verstehen. Denn die Bibel kommt ihnen nicht so sehr als Quelle der Heilslehre, vielmehr als moralischer Gesetzeskodex in Betracht, wie sie denn auch z.B. die alttestamentlichen Speisegebote erfüllen. Ihre Moral ist im Grunde auch

Askese, wenn auch nicht mönchische. Daß sie nicht von protestantischem, erst recht nicht von rationalistischem Geiste beseelt sind, wie die russischen Gelehrten meinen, sondern von dem alten byzantinischen Sektengeiste, verrät auch ihre über alles Maß hinausgehende allegorische Schriftauslegung, durch die der geschichtliche Inhalt der Bibel mehr oder weniger verflüchtigt wird zu Geboten für die religiöse und moralische Lebensweise.*)

Lebt in dem russischen Sektentum deutlich erkennbar der altbyzantinische Sektengeist, so hat es doch erst im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert einen solchen Aufschwung genommen, daß es zu einer Macht im Volksleben geworden ist. Das fällt zeitlich zusammen mit dem Verschwinden der Reste des Heidentums, in dem das russische Volk noch lange außer in der Kirche Stillung seiner religiösen Bedürfnisse offen oder heimlich gesucht hat. Dieses zeitliche Zusammenfallen hat manche russische Gelehrten veranlaßt, die russischen Sekten aus dem Heidentum abzuleiten. Ohne Erfolg; denn ihr Charakter ist wesentlich christlich, mögen sie auch Rudimente heidnischer Vorstellungen und Gebräuche aufgenommen haben. Sondern als der Prozeß der Vernichtung des Heidentums zu Ende gegangen war, da hat eben das Volk Befriedigung seines durch die Kirche ungestillten religiösen Bedürfnisses in höherem Maße als früher, wo das Heidentum dazu diente, in den Sekten gesucht. Es kam hier beim russischen Volke eine noch stärkere heidnische Religiosität in Betracht, als die der sonstigen slavischen Völker. Es dürfte kein Zweifel daran sein, daß der großrussische Typus aus dem slavischen durch starke Beimischung finnischen Blutes entstanden ist. Denn früher war das ganze nördliche und ein Teil des mittleren Rußland von finnischen Stämmen bewohnt, von denen nur geringe Reste sich als Finnen und noch geringere als Heiden erhalten haben; die Masse ist in das Russentum wie in das anatolische Christentum aufgegangen. Die heidnischen Finnen aber zeigen noch heute eine sehr starke Religiosität. So sagt z.B. Dr. Buch von den Wotjäken, unter denen er als Arzt in den siebziger Jahren gelebt hatte, daß sie das frömmste Volk seien, das er kenne (Die Wotjäken, eine ethnologische Studie, Helsingfors 1882). Und so ist es denn auch nicht zufällig, daß eine Reihe von Sektenhäuptern und -stiftern in Rußland finnischer Abstammung waren oder deutlich finnischen Typus zeigen. Ja die slavisch-finnischen Mischlinge scheinen noch mehr zu religiösem Fanatismus zu neigen als die reinen Finnen.

Überhaupt ist man auf dem Holzwege, wenn man die Großrussen ganz wie sonstige Slaven beurteilt. Sie besitzen die weichen, femininen Charakterzüge der Slaven. Aber nebenbei die starken männlichen Charakterzüge der Finnen. Beides liegt unvermittelt nebeneinander. Der Russe kann in einem Augenblicke weich, ja apathisch sein, und im andern energisch, ja brutal. Die große Verschiedenheit der Rassen hat es nicht zu einer harmonischen Mischung der beiderseitigen Charaktereigenschaften kommen lassen. Psychisch sind die Russen jedenfalls nicht ein Volk von einfacher Struktur, wie es Carl Jentsch in seinem großzügig geschriebenen Buche „Die Zukunft des

*) Die hier skizzierte Auffassung des russischen Sektentums begründe ich näher in meinem Werk „Die russischen Sekten", dessen I. Band erschienen ist (Hinrichs, 1907).

deutschen Volkes" (1905) im Allgemeinen von ihnen behauptet. Seine weitere Behauptung, daß alle energisch organisierende Arbeit in Rußland die Deutschen geleistet haben (S. 123 ff.), läßt sich auch nicht beweisen. Dazu ist schon die Zahl der Deutschen in Rußland eine viel zu geringe gewesen. Sie beträgt gegenwärtig bei einer Gesamtbevölkerung von über 140 Millionen etwas über 2 Millionen, und davon ist ein großer Teil Bauern. Die deutsche Bevölkerung der Ostseeprovinzen beträgt kaum ein Zehntel davon; und der baltische Adel besteht aus einigen hundert Familien, deren Söhne zumeist in den Provinzen ihr Leben verbringen, nur zu sehr kleinem Teil in den russischen Staatsdienst treten. Daß „lauter Deutsche, . . . die Staatsmänner und Generäle aus den baltischen Provinzen, geschaffen haben, was Rußland an politischer Organisation besitzt", ist schon wegen ihrer geringen Anzahl ausgeschlossen. Es wäre auch zu merkwürdig, daß, während Deutschland selbst nicht aus kleinstaatlichen Verhältnissen herauskam, hier im Osten ein Häuflein Deutscher eine Weltmacht ersten Ranges geschaffen haben sollte, welche Europa noch bis vor kurzem in Schach gehalten hat. Wer sind denn die deutsch-russischen Bismarcke?

Gewiß hat das Deutschtum, nicht nur das baltische, Rußland viele tüchtige höhere und niedere Beamte und Militärs geliefert. Aber alles Wesentliche haben vor und nach Peter, der selber deutlich großrussischen Typus zeigt, die Russen selbst gemacht. Rußland erreichte ja den Gipfelpunkt seiner politischen Macht in einer Zeit, als der russische nationale Fanatismus die Deutschen aus allen wichtigen Stellungen immer mehr verdrängte, seit Nikolai I. Die finnische Blutmischung hat, meine ich, den Großrussen das nötige Rückgrat, die nötige Energie zu einer Staatenbildung im großen Stil gegeben, in der die beherrschten Fremdvölker bei weitem die Majorität bilden. Die in Rußland lebenden, heute sich auf 25 Millionen belaufenden Kleinrussen, die wesentlich reine Slaven sind, haben es ebensowenig wie die Polen zu einer dauernden Staatenbildung zu bringen vermocht. Es ist also kein Zufall, daß die Hauptstadt Rußlands schließlich in finnisches Gebiet verlegt worden ist. Das geschah zu der Zeit, als die Aufsaugung der Finnen durch die Russen im Wesentlichen vollzogen war. Das vielzitierte Wort: „Kratze am Russen und bald zeigt sich der Tatar" muß demnach korrigiert werden. Blutmischung zwischen Russen und Tataren ist in größerem Maße nicht nachweisbar.

Nachdem man in Westeuropa Rußlands Macht vor dem japanischen Kriege überschätzt hatte, ist man jetzt in Gefahr, sie zu unterschätzen. Wenn die Slaven mit mongoloider Blutmischung von reinen Mongoloiden besiegt worden sind — Finnen wie Japaner sind ja mongoloide Völker — so ist damit noch nicht bewiesen, daß Rußland überhaupt nicht mehr imstande sei, einen siegreichen Krieg zu führen. Mit wie verhältnismäßig leichter Mühe hat Beamtenschaft und Soldateska die gewaltige revolutionäre Bewegung gebrochen, die vom gelben bis zum baltischen Meere, vom weißen bis zum schwarzen die Bevölkerung wie ein Fieber ergriffen hatte! Es hat hierbei den Regierungsorganen weder an Energie noch an der nötigen Schonungslosigkeit gefehlt. Brauchte man nach westeuropäischen Urteilen zu viel Zeit

dazu, so spielt im ganzen Orient die Zeit nicht dieselbe Rolle wie im Abendlande. Und es ist eine richtige Bemerkung, daß Rußland nicht ein Land, sondern ein ganzer Weltteil ist. Ein solcher ist nicht so leicht in Ordnung zu halten und wieder in Ordnung zu bringen, wie ein einzelnes Land.

Jentsch meint (S. 108), der Russe könne unter anderem auch kein tüchtiger Land- und Hauswirt sein. Wer russische Sektiererdörfer besucht hat, wird ihm nicht zustimmen. Die Molokanenhäuser in Transkaukasien, in denen ich gewesen bin, waren einfach, aber von peinlicher Ordnung und Sauberkeit. Die Güte und Reichlichkeit der Mahlzeiten zeugte von Wohlstand, die Art, wie sie aufgetragen waren, von Reinlichkeits- und Ordnungssinn. Felder und Gärten waren aufs beste bestellt. Die Dörfer machten überhaupt einen wohlorganisierten Eindruck. Dabei sind die zur Ansiedlung verschickten Molokanen unter der fremdstämmigen Bevölkerung ganz auf sich selbst angewiesen. Erstaunlich war die Intelligenz und Bildung, die sie im Gespräch entwickelten, letztere freilich einseitig biblisch. Einen intelligenten Eindruck macht ja der einfache Russe überhaupt, freilich zugleich einen moralisch minderwertigen. Mischlinge sehr verschiedener Rassen sollen ja überhaupt diesen Charakter zeigen. Die Moralität der Sektierer ist ja in der Tat durchweg nomistisch begründet. Vor allem kommt es darauf an, den einfachen Russen vor der Trunksucht zu retten. Dazu bedarf es für ihn eines klaren und deutlichen religiösen Verbotes des Genusses berauschender Getränke. Ein solches findet sich entweder in den Lebensregeln, die eine Sekte von ihrem Stifter oder einem ihrer Häupter erhalten hat, oder, wo das nicht der Fall ist, dient dazu das Bibelwort Epheser 5, 18. In der slavonischen Bibelübersetzung hat es einen besonders starken Ton durch die Wiedergabe: „Berauschet euch nicht an Wein, denn darin ist Unzucht." Das Weinverbot wird durch das Unzuchtsverbot gestützt.

Freilich hört man auch von objektiv urteilenden Leuten, daß die unter Mohammedanern oder Heiden angesiedelten Sektierer in der zweiten und dritten Generation in ihrer Sittenstrenge nachlassen. Es wäre das nicht verwunderlich. Die Sekte lebt ja von dem Gegensatze gegen die Großkirche und die Laster, die unter den Kirchlichen verbreitet sind. Wird ihr der Gegensatz aus den Augen gerückt, so tritt notwendigerweise religiöse und moralische Abspannung ein. Nüchternheit z.B. ist ja bei den Mohammedanern nicht eine Tugend, sondern etwas Selbstverständliches. Hat sicher die Ausziedlung der Sektierer nach dem Kaukasusgebiet und nach Sibirien die großrussische Bevölkerung eines wichtigen Salzes beraubt, so ist demnach diese auch für sie selbst in religiös-sittlicher Hinsicht schädlich.

Nicht ausgesiedelt worden sind die viel zahlreicheren Raskolniken. Sie zeigen dieselben Tugenden wie die Sektierer und sind durch ihre ökonomisch gesunden Verhältnisse von großer Bedeutung für die Volkswirtschaft Rußlands, ein Hemmschuh für dessen Niedergang. Der weiteren Ausziedlung der Sektierer hat der Erlaß der Religionsfreiheit ein Ende gemacht. Die griechische Kirche besitzt noch eine starke Autoritätsstellung im russischen Volke. Es kommt für ihre Zukunft hier alles darauf an, daß sie dem

religiösen Betätigungsdrange des Volkes Bewegungsfreiheit innerhalb ihrer selbst verschafft. Sonst wird der Abfall von ihr immer größere Dimensionen annehmen. Das russische Volk besitzt eine stärkere religiöse Anlage, als irgend eines der europäischen Völker. Nirgends in Europa trifft man so häufig auf Persönlichkeiten, die den Stempel religiöser Ergriffenheit an sich tragen. Es kann gar nicht anders sein, als daß das russische Volk in der Geschichte des Christentums noch eine große Rolle spielen wird.

Neuere englische dogmatische Werke.

Von H. R. Mackintosh.

Von allen heimischen Einflüssen, welche die gegenwärtige theologische Lage in Britannien und Amerika hervorgebracht haben, hat wohl keiner so mächtig gewirkt, wie die Schriften des Direktors Fairbairn vom Mansfield College in Oxford, des größten jetzt in England lebenden Meisters der philosophischen Theologie. Hauptsächlich in seinem Buche „Christus in der modernen Theologie", dessen erste Ausgabe 1893 erschien, kaum weniger in seinem späteren Werk „Die Philosophie der christlichen Religion" (1902) gab er einen meisterhaften Überblick über den Gang des modernen christlichen Denkens und eine eindrückliche, feine und überzeugende Darlegung der christlichen Wahrheit, welche die öffentliche Meinung stark beeinflußt haben. Seine Absicht ist, die hervorragende Stellung Jesu Christi in der Religion zu verteidigen, welche nach seinem Namen genannt ist. Auf diesen Zweck hin arbeitet er mit theologischen und philosophischen Beweisen, die aus einem Geiste hervorgehen, der nirgends in der englisch sprechenden Welt an ausgedehnter Gelehrsamkeit sowie Tiefe und Biegsamkeit des Denkens übertroffen wird; und dies Alles wird geleitet und eingegeben von einer genauen Kenntnis des Geistes des Christentums. Direktor Fairbairn ist, soviel wir wissen, jetzt mit einem neuen Werk beschäftigt, welches den Titel „Studien zur Religion des neuen Testamentes" haben soll. Dessen Veröffentlichung wird begierig von denen erwartet, welchen an aufgeklärter theologischer Wissenschaft gelegen ist. Alles aus seiner Feder hat Anspruch auf die Beachtung grade der am tiefsten denkenden und am meisten wissenden.

In der Kirche von England ist in den letzten Jahren kein größerer Theologe erstanden, als Dr. Moberly, Professor der praktischen Theologie in Oxford. Er ist ein überzeugter und sogar leidenschaftlicher Anhänger der hochkirchlichen Prinzipien, wie sie zum Ausdruck kommen in seinem Hauptwerk „Versöhnung und Persönlichkeit" (1901). Dr. Sanday verglich dies Werk sogleich mit der bekannten „Analogie" von Bischof Butler. Das ist freilich die liebenswürdige Übertreibung eines Freundes. Doch hat das Buch unzweifelhaft einen hohen Rang in der Meinung kompetenter Beurteiler. Der Hauptgedanke des Buches ist, daß die Selbst-Identifikation des Christen mit dem Geist Christi nicht nur der Schlüssel ist, welcher das Geheimnis der Versöhnung erschließt, sondern daß sie auch die abschießende

Erklärung dessen gibt, was Persönlichkeit im Höchsten und Letzten bedeutet. Oder, um es anders auszudrücken: Versöhnung und Persönlichkeit müssen letztlich wechselseitig eines vom andern aus gedeutet werden. Diese These erläutert und verteidigt Dr. Moberly mit viel Scharfsinn und Genauigkeit, allerdings auch mit einer Vorliebe für allerlei Unterscheidungen und Näherbestimmungen, die sich einigemal gefährlich dem Sophistischen nähert. Beständig aber bringt er auch sehr tiefdringende und anregende Gedanken, wobei er dem mystischen Element, das vom Christentum unzertrennlich ist, Gerechtigkeit widerfahren läßt und die Majestät und das Wunder Jesu Christi in weiten, wenn auch manchmal nebligen, theologischen Begriffen zu fassen versucht. Niemand versteht die Theologie der höher Gerichteten in der heutigen Anglikanischen Kirche, der sich nicht mit Moberly bekannt gemacht hat. — Als den angesehensten Philosophen der Schule, deren theologische Zierde Moberly war, der hochkirchlichen Schule von Schriftstellern und Denkern, muß man wohl Dr. J. R. Illingworth bezeichnen. Seine bekanntesten Werke sind: „Menschliche und göttliche Persönlichkeit", „Die Immanenz Gottes" und „Vernunft und Offenbarung", welche in Zwischenräumen im Lauf der letzten zwölf Jahre veröffentlicht wurden. In diesen Büchern hat er apologetische Arbeit der vornehmsten Art getan. Mit hohen philosophischen Gaben verbindet er große schriftstellerische Kraft und Wärme; mit Hegels Idealismus, allerdings ins Christliche übersetzt, verbindet er jenen Realismus und jene gesunde Neigung zum Konkreten, wie sie der englischen Philosophie nie gefehlt hat.

Ein Buch, welches Vielen bei ihrem Suchen nach einem festen Standpunkt in religiösen Dingen geholfen hat, und welches auch zur wissenschaftlichen Dogmatik, besonders zur Christologie und zur Theorie der Versöhnung, seinen besonderen Beitrag liefert, ist Carnegie Simpson's „Die geschichtliche Erscheinung Christi" (The fact of Christ) 1900. Um den Wert dieses Werkes zu kennzeichnen, erwähne ich, daß Prof. Herrmann in Marburg in einem kürzlich gütigst an mich gerichteten Brief von ihm in besonders lobenden Ausdrücken spricht. Er schreibt: „Er sagt Vieles so, wie es keiner von uns fertig brächte. Ich wundere mich, daß es noch nicht ins Deutsche übersetzt ist." Indem er den Weg, auf welchem die Religion durch die christliche Gemeinschaft und Überlieferung an uns kommt, beiseite läßt, behandelt Simpson die Tatsache der Persönlichkeit Jesu als ein Problem für die einzelne Seele, ein Problem, welches seiner Erkenntnis und seinem Gewissen so ernst und bestimmt gegenüber tritt, daß es Beachtung fordert. Jesus ist beides zugleich, das Ideal des menschlichen Charakters und die Kraft, welche die Menschen es zu vollenden begeistert. Und nicht nur das: er ist der Grund, auf welchem unser Glaube an den lebendigen Gott ruht; und wenn wir unbeirrt weiter gehen und fragen, was darin beschlossen ist, so finden wir: er ist die persönliche Gegenwart Gottes im menschlichen Leben. Sein Kommen zu uns bedeutet eine wirkliche Selbst-Hingabe Gottes. Tun wir noch einen Schritt weiter und fragen nach dem göttlichen Beweggrund zu dieser Gabe, der Menschwerdung, dann entdecken wir unfehlbar, wenn wir uns in die historischen Tatsachen vertiefen, wie sie wirklich waren, er liegt

in der Wirklichkeit der Sünde und der Schwierigkeit für Gott, den Menschen zu vergeben. „Der letzte Zweck der geschichtlichen Erscheinung Christi ist, daß er für uns den Weg der Vergebung geöffnet hat, indem er, für uns, das Recht erfüllte nach der sittlichen Ordnung, welche die Sünde und ihren verdienten Lohn verbindet und ohne deren Beachtung eine wahre, endgültige und göttliche Vergebung nicht Statt haben kann." Simpsons Schlußfolgerung, welche in diesen klaren Worten ihren Ausdruck findet, mag dem oberflächlichen Leser nur wie ein veralteter Gemeinplatz der Orthodoxie vorkommen, aber die Erfahrung eines großen Leserkreises hat bewiesen, daß dieses Buch wirklich eine ureigene, religiöse Botschaft ist, nicht das Echo der Meinung anderer oder einer Schule. Missionare haben es einzigartig dienlich gefunden, um den Eingeborenen Indiens das Christentum vor Augen zu stellen; schon vor Jahren wurde es ins Japanische übersetzt, und gerade jetzt wird eine französische Übersetzung herausgegeben, welche von einem Mediziner in Paris sorgfältig ausgeführt wird.

Seit den Tagen Anselms von Canterbury wird die Lehre von der Versöhnung in England besonders gründlich behandelt. Auch die zwei nächsten Bücher auf meiner Liste sind wertvolle Erörterungen über diesen Gegenstand. Zuerst nennen wir „Der Tod Christi" (1902) von Professor Denney in Glasgow, dem einflußreichsten aller jetzt lebenden Lehrer der Theologie in Schottland. Sein Buch ist die vollständigste Behandlung der einschlägigen Stellen des Neuen Testaments, welche in den letzten dreißig Jahren in englischer Sprache erschienen ist. Der Verfasser verficht mit Eifer den Gedanken, daß der Tod Christi weder in der Predigt noch in der theologischen Wissenschaft die Stellung einnehme, welche er in der apostolischen Literatur inne hat. Als weitere Rechtfertigung seines Buches weist er auf die Notwendigkeit hin, diese biblische Grundlage aufs neue zu überschauen in dem Licht, welches die neue kritische Schriftforschung liefert. Außerdem ist es seine Überzeugung, daß „man in einem zutreffenden Verständnis der Lehre des Neuen Testaments vom Tode Christi die Lösung, oder doch einen Beitrag zur Lösung, vieler praktischer und theologischer Fragen finden wird, welche die Kirche bewegen. Bei der Behandlung eines solchen Themas dürfen wir den Unterschied zwischen Religion und Theologie nicht überspannen, als wäre er absolut. In der apostolischen Auslegung des Kreuzes fällt beides zusammen; und so könnte, ja so sollte es auch bei uns sein, sofern das Christentum der Apostel vorbildlich für das unsre ist. Prof. Denney behandelt der Reihe nach die verschiedenen neutestamentlichen Typen, den synoptischen, paulinischen, johanneischen ꝛc., prüft die Tatsachen und Vorstellungen, welche zu seinem Thema Bezug haben, und kommt zu dem Resultat, daß „der Tod Christi der Mittelpunkt des Neuen Testamentes und der christlichen Religion ist, wie das Neue Testament sie versteht". (p. 282.) Nach apostolischem Verständnis ist die zentrale Wahrheit, daß Jesus unsere Sünde durch seinen Tod getragen hat und jetzt allezeit lebt als Einer, der beständig die versöhnende Kraft oder das Ergebnis dieses Todes in sich hat. — Gegen den Schluß seines ungewöhnlich anregenden Werkes bringt Denney einige theologische Folgerungen, zu welchen ihn seine Er-

wägungen geführt haben. Sie zeigen die grundlegende Bedeutung der Versöhnungslehre für das ganze dogmatische System. In der Kürze sind diese Folgerungen: die Versöhnung ist a) der Schlüssel für die innere Einheit und die Inspiration der Schrift; b) der richtige evangelische Grund für eine Lehre von der Person Christi; c) die Basis für eine vollkommene Lehre von Gott und von der Sünde; d) der Grund der christlichen Sittenlehre sowohl als des christlichen Lebens. Wenn wir bedenken, daß dies Alles mit einer umfassenden und klarblickenden Kenntnis der neutestamentlichen Wissenschaft dargelegt wird, von einem Mann, welchem Schärfe und Klarheit des Gedankens und der Rede in einem Maße verliehen worden sind, welches weit über den Durchschnitt hinausgeht, dann wundern wir uns nicht, daß sein Buch eine einflußreiche Stellung in der neueren Theologie gewonnen hat und als ein Werk angesehen wird, das künftige Schriftsteller nur auf ihre eigene Gefahr hin unbeachtet lassen können.

Wir nennen weiter „Die Christliche Idee der Versöhnung" (1904) von Principal Tymms vom Rawdon College in London. Beachtenswert an diesem sachkundigen und interessanten Werke ist eine vernichtende Kritik des in der Vergangenheit so oft als axiomatisch behandelten Satzes, daß Gottes Wesen zu seiner Genugtuung die Strafe der Sünde verlangte; weiter — im Gegensatz hierzu — die These, daß das, was Gottes Wesen tatsächlich verlangt, die Anwendung aller möglichen Mittel ist, um a) die Ausrottung der Sünde, b) die Rettung des Sünders zu sichern; sodann die Behauptung, daß um seinem eigenen geistigen Wesen Genüge zu tun und seine Absichten zu erfüllen, Gott die Sendung und Mitteilung seiner Liebe an die Menschen sich das Größte kosten lasse; und endlich das an Mc. Lead Campbell oder Haering in Tübingen erinnernde, anregende Argument, daß, wäre Christus nicht gestorben, er den Beweis nicht erbracht hätte: für Gottes Macht, auch die allerschwerste Sünde zu vergeben, dafür, daß die Sünde ihn wirklich betrübte, für seinen unerbittlichen Widerstand gegen die Sünde, und vor allem für die unaussprechliche Schwierigkeit und Kostbarkeit der Vergebung. Niemand kann dieses Buch lesen, ohne von dem darin enthaltenen Reichtum eigenartiger, manchmal vom üblichen recht abweichender Gedanken einen tiefen Eindruck zu bekommen; und die gelegentliche Beimischung von feinem Humor macht das Ganze nur menschlich interessanter.

Ein Werk von wirklicher Bedeutsamkeit ist „Die Autorität Christi" (1906) von Dr. D. W. Forrest, dessen früheres Buch „Der Christus der Geschichte und der Erfahrung" (1897) in Deutschland sowohl als in England so günstig aufgenommen wurde. Die zwei ersten und das letzte Kapitel dieses neuen Werkes gehen uns hier besonders an. Dr. Forrest schreibt: Der Grund, warum wir Christo alleinige Autorität zuschreiben, liegt in zwei unterscheidenden Eigenschaften, seiner Sündlosigkeit und seinem Mittleramt, wodurch er unser Herr ist. Seine Sündlosigkeit ist nicht bloß Etwas, was durch ein Glaubensurteil angenommen werden muß; sie beruht auf objektiven Zeugnissen, welche historisch gewürdigt werden können. Und seine Würdestellung als „Herr" werden wir, wenn wir mit den Aposteln eins sind, auf sein wesentliches Eins-Sein mit dem Vater gründen. Dies

aber weist uns unvermeidlich auf ein weiter zurückliegendes Problem und zwingt uns zu der Frage nach der Art des Verzichtes, welche in seiner Menschwerdung liegt. Forrest verlangt, daß wir bei der Beantwortung induktiv verfahren. Wir müssen fragen: Welches sind die Tatsachen? Die Tatsachen sind, daß „die Urkunden der Schrift Christus einen bestimmten historischen Platz in der Menschheit anweisen" (59). Die Offenbarung, welche in ihm ist, steht in Wechselbeziehung zu einem besonderen Zeitalter und Land. Seine Persönlichkeit wurde nur verwirklicht durch die Bedingungen der Umgebung und des Milieus, in welches er hineingestellt war. Daraus folgt notwendig seine Beschränkung seines weltlichen Wissens; denn sein ununterbrochener Verkehr mit dem Vater umschließt nicht Vollkommenheit verstandesmäßiger Einsicht. Auch waren ja Grenzen in der Erkenntnis Christi eine unerläßliche Voraussetzung der Wirklichkeit seines sittlichen Wachstums. Ich für meine Person schätze an der lichtvollen und anziehenden Darlegung Forrest's ganz besonders, daß er, obwohl er sich nie erlaubt, in die sogenannten „mythologischen" Einzelheiten der Kenotischen Theorie abzuschweifen, doch mit Nachdruck das apostolische Evangelium wieder vertritt, von Einem, der für uns arm wurde, damit wir durch seine Armut reich würden, indem die göttliche Natur sich auf irgend eine Weise einem Verzicht unterzog, damit wirkliches menschliches Leben möglich würde. Und auf die Einwände, welche sicherlich hiergegen gemacht werden, antwortet er mit der scharfsinnigen Bemerkung, daß wir die Theorie von Gottes rettender Selbst-Beschränkung in Christo nicht deshalb mit Verachtung behandeln dürfen, weil sie uns ernstliche Schwierigkeiten macht. Jede christliche Theorie tut dies. Da erheben sich überall spekulative Fragen, welchen wir vielleicht nicht gewachsen sind; „aber das sind Dinge, mit denen wir als Ausleger der historischen Offenbarung Gottes in Jesu Christo uns nicht zu befassen haben. Unsere einzige Pflicht ist, aus den Berichten, welche in den Evangelien enthalten sind, eine möglichst klare und genaue Idee von dem Leben, das Fleisch ward, zu gewinnen (p. 96)."

Aus Amerika sind in den letzten drei Jahren mehrere für den Dogmatiker bedeutsame Werke gekommen. Vor Allem haben wir da „Die Christliche Lehre von der Erlösung", von Dr. G. B. Stevens von der Yale Universität, dessen „Theologie des Neuen Testaments" eine weite Verbreitung gefunden hat. Vielleicht kann man das, was man zur Kritik dieses Werkes zu sagen hat, in die Bemerkung zusammenfassen, daß es mehr das Werk eines Exegeten, als das eines rein systematischen Theologen ist. Man fühlt das besonders in seinem Bericht über die Lehre von der Versöhnung bei den Kirchenvätern, bei Anselm und Grotius. Professor Stevens behauptet und beweist sehr ausführlich in seiner kraftvollen Darlegung, daß jeder Typus der Versöhnungs-Theorie eine bestimmte Vorstellung von Gott hinter sich hat, und daß wir unsere Wahl zwischen diesen grundlegenden Ansichten über Gott (und darum über den Menschen) zu treffen haben. Und schließlich beschränkt sich die Wahl auf zwei mögliche Fälle — die Lehre von der strafenden Genugtuung, und die Lehre, welche gewöhnlich (wenigstens in englischen Werken) als die moralische Ansicht be-

zeichnet wird. Keine Theorie, außer diesen zweien – die strafende und die ethische – ist in sich bestimmt und einheitlich. „Die erste ist auf einen durchgreifenden Dualismus gegründet, welcher überall Spaltung und Streit verursacht, zuerst und hauptsächlich in der Natur Gottes selbst; die zweite ist auf die göttliche Einheit und Liebe gegründet" (p. 531). Abweichungen von diesen zwei Lehren sind natürlich möglich, und sind auch wirklich zahlreich dagewesen; doch, behauptet Dr. Stevens, beruhen sie auf keinem klaren Prinzip und sind lediglich Stationen halbwegs auf dem Durchgang zu einem der beiden entgegenstehenden Standpunkte. Christus erlöst die Menschen nicht durch irgend etwas, was er für sie tut, durch seinen Tod, sondern durch das, was er in ihnen tut; denn die Erlösung ist zuerst die Erlösung von der Macht der Sünde, und die Erlösung von der Strafe der Sünde ergibt sich nur als eine Folge hieraus. Oder um es in einem Wort auszudrücken: der Tod Christi ist nicht der Grund der Vergebung oder die Quelle der Gnade, sondern deren Folge und Ausdruck. Denn der Tod Christi schuf keine neue Wirklichkeit in Gott, sondern in Gottes Herzen war von Ewigkeit her ein Eifer gegen die Sünde, dessen rechtzeitige Offenbarung das Leiden und der Tod Jesu sind. Der historische Erlöser sichert uns die Vergebung der Sünden und die Gnade Gottes, indem er uns befähigt, Gott zu sehen und zu erkennen, wie er wirklich ist, heilig und gnädig zugleich. Alles dies wird mit tiefer, eindrucksvoller Gelehrsamkeit und Überzeugung ausgeführt. Man möchte nur fragen, ob Dr. Stevens nicht zwei Dinge vermengt, welche das Neue Testament ganz deutlich auseinanderhält, Gottes Art, die Menschen zu erlösen, und die menschliche Erlösungserfahrung; und weiter – dieselbe Frage in einer andern Form – ob der Gegensatz zwischen dem Gesetzlichen und dem Sittlichen, auf welchem er durchaus besteht, wirklich absolut ist.

Ein kurzes Werk von Prof. Newton Clarke, von der Universität Colgate (U. S. A.): „Der Gebrauch der heiligen Schrift in der Theologie" (1905) sollte nicht übersehen werden. Denn im Jahre 1898 veröffentlichte Prof. Clarke ein Werk, welches sich bald als das populärste System der Dogmatik erwies, das seit vielen Jahren von einem englisch redenden Mann geschrieben worden ist. Schon im Jahre 1906 hatte es die 13. Auflage erlebt. In diesem neuen, kürzeren Band will er dem Eindruck begegnen und ihn beseitigen, als ob das moderne Bibelstudium den Wert der Bibel für Theologie und Frömmigkeit zu vermindern oder gar zu vernichten drohe. Diesem Eindruck kann nur dadurch endgültig begegnet werden, daß wir betreffs der Bibel das Tatsächliche offen anerkennen und sie in einer Weise gebrauchen lernen, welche ihrem wirklichen Charakter entspricht. Beim Gebrauch der Bibel muß die Theologie den einen großen Unterschied treu beachten, den das Buch selbst an die Hand gibt, den Unterschied nämlich zwischen dem eigentlich Christlichen in den biblischen Büchern und allem andern, das sie enthalten. Nichts in der Bibel kann Gleichstellung beanspruchen mit der deutlich ausgesprochenen Christlichen Botschaft. Der praktische Schluß der ganzen Darlegung ist darum, daß die Bibel, die in Wirklichkeit nur ein Mittel ist, nicht als Zweck betrachtet

werden darf. „Wir tun der Bibel Unrecht, wenn wir sie zur Grundlage unsers Glaubens machen; Gott muß die Grundlage sowohl, als auch das Ziel sein. Das einzig Notwendige ist nicht, daß wir unsere Bibel behalten, sondern unsern Gott" (p. 169). Clarkes angenehmer Stil, wie auch die durchsichtige Klarheit seiner Gedanken werden ihn immer zu einem weithin einflußreichen Schriftsteller machen, und seine Bücher werden Licht und Wärme verbreiten, wo sie bekannt werden.

Prof. Du Bose, Professor an der Universität des Südens (U. S. A.), veröffentlichte im letzten Frühling den ersten Band einer kurzen Serie über das Evangelium im Neuen Testament. Er ist betitelt „Das Evangelium in den Evangelien." Ein zweiter Band soll bald folgen: „Das Evangelium nach St. Paulus." Vielleicht kann ich am besten einen Eindruck von der anregenden Eigenart seiner Gedanken geben, wenn ich die Worte von Professor Sanday in Oxford anführe, aus seinem Berichte „Das Evangelium in den Evangelien" im Expositor vom Mai 1906. „Ich will gleich heraus sagen, was ich empfinde", ruft er aus; „es ist gerade das Buch, welches die englisch-sprechende Christenheit braucht. Die Welt hat immer einen Propheten nötig — und gerade in diesem Augenblick bedürfen wir ganz besonders eines solchen — und hier ist einer!" Das ist hohes Lob, aber viele von Du Bose's Lesern scheinen zuzustimmen, daß es nicht zu hoch ist. Das Buch kann eine Studie über die innere geistige Bedeutung des Lebens Christi genannt werden. Zuerst betrachtet der Verfasser die irdische Laufbahn und Erfahrung Jesu in seinem dem unseren gleichen menschlichen Leben, dann sein Werk mit dessen Mittelpunkt, der Auferstehung, und schließlich „Das Evangelium von seiner Person oder von der Menschwerdung". Durchweg wird versucht, die theologischen Prinzipien aufzuweisen, welche im Leben Jesu wirkten, nicht sein äußerlicher Verlauf oder die historischen Probleme, welche daraus entspringen. Die Anschauung von der Person Christi, zu welcher Prof. Du Bose uns führt, ist zwar nicht genau die, welche wir gewohnt sind kenotisch zu nennen, hat aber doch große Ähnlichkeit mit ihr. Das mögen die folgenden charakteristischen Ausführungen veranschaulichen: „Das Zögern und Widerstreben, Gott, und zwar in seiner höchsten Erhabenheit, nicht nur in der Menschheit, sondern grade in der tiefsten menschlichen Erniedrigung Jesu Christi zu sehen, ist ein Teil der Neigung, die Erhabenheit nach äußerlichen Umständen und Bedingungen zu messen, anstatt nach innerer Art und Beschaffenheit. Es dünkt uns unmöglich, Gott in der höchsten Tat seines höchsten Attributs zu erkennen und anzuerkennen. Wir können dem Gedanken nicht Gehör geben, daß es bei Gott ebenso ist, wie bei uns, und zwar, daß es bei uns nur darum so ist, weil es bei Gott so ist, nämlich: Selbsterniedrigung ist Selbsterhöhung" (p. 284).

Gegen das Ende des Jahres 1906 gab Prof. Adams Brown in Newyork eine „Christliche Theologie im Grundriß" heraus, welche in vieler Hinsicht die moderne Theologie von der besten Seite vertritt. Sie besitzt die Offenheit, die klare Mäßigung, die historische Gewissenhaftigkeit, welche alle ernsten Denker, nach einem Jahrhundert beharrlicher Forschung wie

das hinter uns liegende, fordern. Meines Erachtens sind die historischen Anmerkungen über verschiedene Dogmen, wie die Dreieinigkeit und die Theorie der Doppelnatur der Person Christi, besonders bedeutend. Sie geben genau die klare Information, welche nicht nur Anfänger, sondern auch fortgeschrittene Studenten bedürfen, die wissen, welch große Menge von Schwierigkeiten solche Fragen umgibt. Bemerkenswerte Einzelheiten im Verlauf der Darlegungen des Buches sind: die Behauptung, daß die christliche Kirche eine Vorbedingung des christlichen Lebens sei und darum ihr Dasein eine fundamentale Forderung der christlichen Theologie; der Aufweis aller Bestandteile der christlichen Gottesidee, welche vom Judentum und vom Griechentum übernommen sind, in ihrer Verschiedenheit von anderen aus der Neu-Testamentlichen Offenbarung hergeleiteten; ein Kapitel über die Idee der Erlösung, wie diese unvermeidlich unsere Vorstellung von Christus dem Heiland bestimmt; endlich ein geschickter und sympathischer kritischer Bericht über moderne christologische Theorien. Es lohnt sich hinzuzufügen, daß die übersichtlich geordnete Bibliographie, mit welcher das Buch schließt, die beste, oder wenigstens fast die beste ist, welche ich je gesehen habe. — Brown schreibt ganz unter dem Gesichtspunkt der Aufgaben, welche kürzlich durch die „Religionsgeschichtliche Methode" gestellt worden sind; doch, trotz aller Wertschätzung, welche er den Ausführungen und ferneren Aussichten dieser Methode zollt, kann man ihn, streng genommen, nicht unter deren Anhänger rechnen. Einer seiner Hauptgedanken ist derjenige des sozialen Charakters der Religion. Das Gottesreich, welchem Begriff die neuere Dogmatik seinen verlorenen Glanz als eines theologischen Grundbegriffes wieder gegeben hat, ist auch für ihn, obwohl nicht formell, bestimmend. Den Geist und die Richtung dieser neuen Dogmatik kann man daraus erkennen, wie Brown sein höchstes Prinzip der Gewißheit formuliert. „Unser christlicher Glaube an Gott", sagt er, „beruht letztlich auf der Forderung, welche Christus an das Höchste in uns stellt, verbunden mit der Überzeugung, daß es vernünftig ist, das Universum nach dem Höchsten, was wir kennen, zu deuten. Dieser Beweis versagt a) bei denen, welche leugnen, daß es recht ist, das Höchste, was wir kennen, zu verwenden, um das Universum zu deuten, und b) bei denen, welche leugnen, daß Christus dieses Höchste ist" (137).

Ein geschicktes Werk, beseelt von einer durchaus selbständigen allgemeinen Sympathie mit der Ritschlschen Betrachtungsweise, ist Dr. George Ferries „Das Wachstum des Christlichen Glaubens" (1905). Dr. Ferries ist Prediger der Schottischen „Landeskirche"; er übersetzte vor einigen Jahren Kaftans „Die Wahrheit der christlichen Religion" ins Englische. Die Absicht seines neuen Werkes ist, ins Ganze genommen, eine apologetische; er sucht eine wissenschaftliche Verteidigung des Christentums zu geben, indem er den Prozeß beschreibt, wie christlicher Glaube tatsächlich im menschlichen Gemüt erzeugt wird, und indem er die Vernunftmäßigkeit desselben beweist. Er legt in eindrücklicher Weise dar, wie es jetzt ja häufig geschieht, daß solche Dinge wie die Gefühle von Recht und Pflicht, das Bewußtsein der Freiheit, das innerliche Sehnen nach Einheit und Unendlichkeit, kurz, die höheren

Regungen und Einflüsse des Menschenlebens und der Erfahrung Beweise und vorbereitende Ursachen der Religion seien; und daß darum das endliche Wagnis des Glaubens mit allem in uns oder uns Bekanntem, das hoch und edel ist, übereinstimmt. So mag ein Prozeß religiösen Wachstums, beginnend mit dem Glauben an das Gute, fortschreitend zu einer persönlichen Entscheidung für Gott, in einem wirklichen und sich vertiefenden Ergreifen Christi und seines Versöhnungswerkes endigen. Wir erfassen seine göttliche Natur und seine Auferstehung erfahrungsgemäß, „wenn wir Ihn, aus sittlicher und religiöser Praxis heraus, als bekleidet mit Attributen der Gottheit betrachten lernen". Dieselben Grundsätze werden später angewendet bei der Ausführung der Lehre über Rechtfertigung nnd Versöhnung. Ein Sachkundiger hat die Darlegungen Ferries für „die erste unabhängige Darstellung des Ritschlschen Standpunktes" von seiten eines englischen Theologen erklärt; und ihre Nüchternheit und Kraft wird ohne Zweifel der Sache Freunde gewinnen, welche er vertritt.

In einem Bericht über neue einflußreiche dogmatische Werke in englischer Sprache verdienen auf alle Fälle die Werke von W. L. Walker eine ehrenvolle Erwähnung. Deren erster Band „Der Geist und die Menschwerdung" (1899) war das Resultat einer Untersuchung über die wirkliche Kraftquelle der heutigen Christenheit. Es ergab sich als Resultat, daß als diese Quelle die Verwirklichung des Heiligen Geistes, als des Geistes des gen Himmel gefahrenen Herrn, zu bezeichnen ist. Später veröffentlichte er ein Ergänzungswerk, „Das Kreuz und das Reich Gottes", welches eine Verteidigung und Wiederherstellung der Evangelischen Lehre vom Kreuz bezweckt, mit Begründung auf die Lehre Christi in den Synoptischen Evangelien und auf Sein Werk als Gründer des Gottesreichs. Vor einem Jahre gab er noch einen weiteren Band heraus, „Christlicher Deismus und geistiger Monismus" (1906). Hier finden wir den Standpunkt Häckels und Büchners, soweit diese einen wissenschaftlichen Monismus vertreten; aber sie werden aus ihrem eigenen Munde widerlegt und gerichtet. Ihre ganze Philosophie baut lediglich auf Tatsachen der Physik. Walker zeigt, wie all diesem Naturgegebenen vernünftige Zweckmäßigkeit einwohnt; darum geben wir lediglich den Tatsachen der Natur recht, wenn wir auf dem geistigen Element bestehen. Man sieht, daß sich Mr. Walker durch die Voraussetzungen, welche er annimmt, seinen eigenen Beweis unnötig erschwert; ich fürchte auch, er unterstützt dadurch, wie wenig es in seiner Absicht liegt, jene Überschätzung des Naturwissenschaftlichen als der maßgebenden Theorie nicht nur für die Erscheinungen des organischen Lebens, sondern auch für die menschlichen Dinge, an welcher so viel vom besten Denken der Gegenwart krankt. Aber sein Eintreten für einen geistigen Monismus, von tief erfaßten christlichen Voraussetzungen aus und für den einfachen Mann bestimmt, ist doch zugleich eindrucksvoll und entbehrt nicht der Gründlichkeit.

„Das Christentum in der Modernen Welt" (1906), von D. S. Cairns, eins der gefälligsten und anregendsten Bücher unserer Liste, ist eine Sammlung von Studien über — es ließe sich etwa sagen — die Theologie des

Reiches Gottes. Im allgemeinen ist die Absicht des Autors das Gefühl der ängstlichen Verwirrung zu vermindern, welches so viele Christen unserer Tage angesichts der Ergebnisse der Wissenschaft, Philosophie und Kritik der letzten zwei Jahrhunderte befallen hat. Doch tut er das nicht, indem er über die „moderne Weltanschauung" spottet, sondern indem er zeigt, wie ihr ein fester Platz zukommt, allerdings als untergeordnetes Glied in der vollständigen Deutung einer Wirklichkeit, welche geistig ist. „Es wird eine Zeit kommen, meine ich, da es für unmöglich gelten wird vor dem Charakter Jesu die höchste Ehrfurcht zu empfinden, und doch die Wahrheit Seiner Gedanken zu verwerfen." (p. 19.) Das Werk Christi bestand nicht nur darin, daß er einen vorhandenen idealen Zustand des Universums aufwies; es war wirklich schöpferisch. Er kam, um allen Menschen das Kindschaftsleben zu ermöglichen, das er selber führte. In einem höchst interessanten Abschnitt seines Buches erwägt Cairns die Frage nach dem Zusammenhang der Idee des Gottesreiches mit dem Gott-Vater-Gedanken, und konstatiert mit zwingenden Gründen einen solchen Zusammenhang. Dann geht er über zu einer energischen und selbständigen Beurteilung der reinmenschlichen, in ihrem Gegensatz zu der, wie Cairns sie nennt, transscendenten Auffassung Christi; dabei protestiert er gegen die Art und Weise, wie der Grundsatz der Gleichartigkeit benutzt worden ist, um die Einzigartigkeit Jesu herabzusetzen, und legt dar, daß in der Entwickelung der Natur und in der Weltgeschichte mehr vorliegt, als eine bloß immanente Entwickelung. In einem späteren Aufsatz Cairns findet sich die originelle und höchst anziehende Vermutung, daß vielleicht das soziale Element der Verkündigung Jesu, das nach vieler Empfindung dort nur dürftig und unzulänglich zur Geltung kommt, tatsächlich in seiner Eschatologie verborgen und in dieser uns erhalten geblieben ist. Die eschatologische Erwartung war es, was die erste Kirche sowohl von selbstmörderischen revolutionären Versuchen abhielt, wie auch von ungeistlicher Einwilligung in große soziale Mißstände.

Die Grenzen, innerhalb deren sich diese Übersicht halten muß, erlauben mir nur noch ein paar wichtige Veröffentlichungen grade zu nennen. Tennants „Der Ursprung und die Fortpflanzung der Sünde" (1902) ist ganz im modernen Geist geschrieben und bietet eine bemerkenswert scharfsinnige Erörterung des Themas. „Das Endziel der Christlichen Religion" (1906) von Prof. G. B. Foster in Chikago ist ein hervorragend geschicktes und wichtiges Werk, das noch von sich reden machen wird; es behandelt seinen Gegenstand wirklich erschöpfend. „Die Erkenntnis Gottes" (1906) von dem bekannten Geschichtsschreiber des Arianismus, Prof. Gwatkin in Cambridge, sehr geistreich und scharfsinnig geschrieben, zugleich ein Zeugnis bewundernswerter Gelehrsamkeit, beleuchtet das Dogma in mancherlei interessanter und belehrender Weise. E. F. Scott's „Das vierte Evangelium" (1906) gibt, meines Erachtens, die klarste und meisterhafteste Darlegung der Theologie des Johannes-Evangeliums, welche bis jetzt von kritischer Seite geliefert worden ist. Endlich muß ich hinweisen auf den ersten Band des „Wörterbuches über Jesus und die Evangelien" (1906), heraus-

gegeben von Dr. James Hastings. Der Zweck dieses Werkes ist, einen Bericht von Allem zu geben, was sich auf Christus bezieht — seine Person, sein Leben, sein Werk und seine Lehre. Vor allem ist es für Prediger bestimmt; doch beschränken sich seine Artikel nicht auf die Bibel, sondern umfassen alles, was Christum, in der ganzen Geschichte und Erfahrung der Kirche, berührt. Man sieht, daß dieses Werk eine wahre Fundgrube von Christologischem Material bedeutet.

Besprechungen.

Hermann Cohen. Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie. Berlin, M. Poppelauer. 1907.

Diesem Buche möchte ich von Herzen einen weiten Leserkreis wünschen. Es ist wie kaum ein zweites geeignet, Mißverständnisse aufzuklären, Gegensätze auszugleichen und über die Grundlagen und Grundfragen der Kultur und Religion Klarheit zu geben. Alle Ausführungen sind von herzlicher Menschenliebe getragen; die Weite des Gesichtskreises, die Schärfe der Gedanken und der Kritik bewährt sich ebenso gegenüber dem Geschichtlichen wie dem Systematischen. Ich kann nicht hoffen, den Inhalt des Buches hier erschöpfend wiederzugeben; nur auf einige Hauptgedanken desselben möchte ich hinweisen.

Schon früher hat H. Cohen das religiöse Problem häufig behandelt. Es sei z.B. auf die schöne, viel zu wenig beachtete kleine Abhandlung über „Liebe und Gerechtigkeit" hingewiesen. Vor allen Dingen aber müssen wir an die grundlegenden Erörterungen in Cohens „Ethik des reinen Willens" erinnern. Die Ausführungen in dem vorliegenden Buch klingen geradezu wie Erläuterungen und Ergänzungen zu dem in der Ethik Gesagten; aber sie geben noch mehr. Insbesondere ist die unparteiische Abschätzung und Vergleichung des Judentums und Christentums, wie sie hier geboten wird, allein schon ein Grund, der diesem Buche die größte Verbreitung sichern sollte. Und möchten doch alle Leser sich zu der Höhe des Autors erheben, den die Treue gegen die Religion seiner Väter nicht blind gemacht hat gegen das Gute in anderen Richtungen des religiösen Bewußtseins.

Ausführlich wird zuerst gezeigt, wie die Sittlichkeit ihre Wurzel in der Erkenntnis, und also in der philosophischen Ethik hat, welche ihrerseits die Logik zur Voraussetzung hat. Gegen die flache Meinung, daß das Sittliche etwas Selbstverständliches, etwas natürlich Gegebenes und naturhaft Gewachsenes sei, wird mit Recht und mit Eifer gekämpft. Das Sittliche ist Problem, Problem der Wissenschaft. Dies verkennen z.B. die Anhänger jenes Bundes für „ethische Kultur." Und indem so der interne Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Sittlichkeit, zwischen Philosophie und Sittlichkeit, bloßgelegt wird, ergibt sich von selbst die Forderung, daß die Wissenschaft hinfort nicht mehr auf einen Menschen, auf eine Klasse von Menschen oder einen Bund beschränkt bleiben darf. Sondern so gewiß jeder Mensch zur Sittlichkeit bestimmt ist, so gewiß auch zum Teilhaben an der Wissenschaft.

Das Hauptproblem bildet aber in diesem Buche das Verhältnis von Religion

und Sittlichkeit. Es wird ausführlich und schön gezeigt, wie alle Religion entstanden ist aus dem Mythos. Der Mythos wird charakterisiert, sein Interesse am Seelenheil des Individuums, welches sich auch in dem Fragen nach dem Wesen und der Natur der Götter kundgibt. Das Ausgehen vom Individuum ist dabei charakteristisch. Demgegenüber hat die wissenschaftliche Ethik, hat aber auch die Religion der jüdischen Propheten den Blick vom Individuum auf die Menschheit abgelenkt. Mit dem Problem der Menschheit, mit der Frage nach den Beziehungen von Mensch zu Mensch, betreten wir den Boden der Ethik. Wie übrigens schon in der früheren, oben erwähnten Schrift über „Liebe und Gerechtigkeit", so zeigt auch hier Cohen, wie die Entfaltung und Entwicklung des Gottesbegriffes in der jüdischen Religion den Verlauf genommen hat, daß Gott mehr und mehr zum Bürgen und Ausdruck der menschlichen Sittlichkeit geworden ist. So wird hier der Begriff Gottes als Idee Gottes erkannt, die die Bedeutung des Vorbildes und Leitsternes des sittlichen Handelns erlangt.

In diesem Sinne ist auch Christus zu würdigen und von den großen Denkern unseres Volkes (Lessing, Kant usw.) immer gewürdigt worden: er bedeutet die Idee der Menschheit. Diese Anerkennung zollt Cohen freudig und gern. Aber er ist nicht blind gegen die Schwächen, die der Begriff des Mittlers und die auch schon die Verendlichung des sittlichen Ideals in einer historischen Persönlichkeit mit sich bringt. In dem Begriffe der Erlösung durch den Mittler offenbart sich ein Zusammenhang mi der Mythologie, denn so ist ja doch auch hier das Seelenheil des Individuums im Mittelpunkt des Interesses.

Die Tendenz aber der gesamten Untersuchung geht dahin, die Eigenart der Religion als einer selbständigen Richtung des Kulturbewußtseins der Menschheit zu leugnen: nicht aber ihre Notwendigkeit und Berechtigung für unsere Zeit. Die Religion muß zur Sittlichkeit geläutert werden. Diese Verpflichtung besteht allen historischen Religionen gegenüber. Welche Bedeutung bleibt da der Religion in unseren Tagen? „Die Frage kann nur so gestellt sein: Ob es der Religion mit ihren Mitteln möglich sei, in der Tendenz der Ethik Sittlichkeit zu fördern für die Menschheit und für das Selbstbewußtsein in den Zeiten der Vorbereitung für das Ideal der systematischen Ethik. Diese Frage müssen wir bejahen."

Alles ist immer von dem höchsten Gesichtspunkte der Humanität aus beurteilt und beleuchtet. Keine Engherzigkeit, keine Voreingenommenheit! Nur an einer Stelle bricht sich gleichsam eine verhaltene Leidenschaft Bahn (S. 74 ff.), aber da ist sie auch berechtigt und begreiflich, wo es sich nämlich darum handelt, wie man heute vielfach die Juden zur Untreue gegen die Religion ihrer Väter verführt und verleitet. Kein billig denkender Christ wird dem Verfasser hier widersprechen können. Auch das wird wohl jeder zugeben, daß es H. Cohen gelungen ist, die Bedeutung des Judentums für unser Volk und unsere Zeit zu rechtfertigen.

Ich will es bei diesen Andeutungen bewenden lassen. Keiner wird das Buch ohne reiche Belehrung und Förderungen aus den Händen legen.

W. Kinkel.

Gießen.

Henry D. Thoreau. Walden oder Leben in den Wäldern. Mit Porträt. Aus dem Englischen übersetzt von Wilhelm Nobbe. Verlegt bei Eugen Diederichs. Jena und Leipzig. 1905. XXIII u. 340 S. (Br. ℳ 5,—, geb. ℳ 6,—.)

Henry David Thoreaus Großvater war noch Franzose, und sein Enkel konnte

darum etwas von dem revolutionären Zug nie ganz verleugnen. Freilich das Tiefste und Ursprünglichste seiner Seele ist amerikanisch gewesen und hat sich an dem großen Emerson und seinem interessanten Kreise entzündet. In Concord, dem Weimar der Vereinigten Staaten, kam er mit ihnen allen direkt oder indirekt zusammen, die jene wertvolle Literatur von wirklicher Eigentümlichkeit und lebensfrischer Kraft hervorgebracht haben. Zu ihnen allen fand er mit seinem ursprünglichen und reinen Talent Beziehungen, zu aufweckenden Geistern eines erquickenden, neuen Schrifttums, an die man denkt, wenn man den Namen Ralph Waldo Emerson ausspricht: Walt Whitman, Nathaniel Hawthorne, Jones Very, James Russel Lowell, John Burrough, F. B. Sanborn, Bronson Alcott, aus früherer Zeit auch Ellery Channing und Margaret Fuller u.a.

Aus diesem frischen und unabhängigen Geiste heraus entstand auch Thoreaus „Walden", ein durch und durch einzigartiges Buch der wunderbarsten Naturerlebnisse und Landschaftsstimmungen, ein Buch, das von den zwei Jahren und zwei Monaten seiner Einsiedlerzeit (1845–1846) in einer selbsterbauten Hütte am See „Walden" bei Concord erzählt, scheinbar alltägliche Erfahrungen und stille Beobachtungen, die ein solches intimes Zusammenleben mit der Natur mit sich bringt – aber doch sind diese Aufzeichnungen viel, viel mehr; sie sind das herrlichste Bekenntnis zu dem Gedanken von der Identität, von der einheitlichen Weltseele oder dem Göttlichen, das wie ein Genius des Alls alles schafft, vereint und durchwaltet: Totes und Lebendiges, Ich und Außer-Ich, eigenes Erleben und fremdes Leid, Teil und Ganzes, das ewige Gleichgewicht und den Gang des Unabänderlichen, die kleinste seelische Nuance und den Rhythmus des Kosmos. Wir Deutschen haben kein Buch, das in dieser Art wäre, ich meine von einem solchen freien, wilden und lebenhaltigen Naturgefühl.

Es verleugnet keineswegs die feine Beeinflussung durch Emerson. Der bodenständige Individualismus, der deutsch empfundene Transscendentalismus, das intensive Naturgefühl weisen auf diesen Kreis. Auch ihm war die Welt verkörperte Idee; und, was wir Natur nennen, ist ebenfalls, nach Thoreau, nur eine Art Offenbarwerden der Verbindung von Wesen und Erscheinung, also – Symbol. Der Kosmos entspricht immer und gehorsam unseren Vorstellungen, denn wir machen das Leben und die Beschaffenheit des Tages und den seelischen Rhythmus der Stunden. Gerade das Walden-Buch – freilich auch an „A Week on the Concord and Merrimack Rivers", die herrlichen Landschaftsstimmungen, möchte ich hier erinnert haben – zeigt uns die Bedeutsamkeit und die Wirkungskraft seines Naturgefühls, seiner innerlichen Naturerlebnisse und seines daraus entspringenden ästhetischen Schauens und Gestaltens. Wenn auch Thoreau kein zünftiger Naturforscher war und auch nie sein wollte, so bleibt ihm doch der Ruhm eines genialen Naturbeobachters, dem Landschaft, Lebensprozeß, Flora und Fauna vielleicht intimer bekannt gewesen sind, als manchem gelehrten Theoretiker oder exakten Experimentator. Ich möchte hier nur daran erinnern, daß er lange vor Hoffmann (Gießen) Phaenologie betrieb und daß er als Beobachter schon des öfteren neben Sir John Lubbok, Brehm, die Brüder Müller u.a. gestellt wurde. Und mit Recht! Auch so feine Naturkenner und -beschreiber wie John Burrough, Olive Thorne Miller u.a. haben an Thoreau angeknüpft.

Trotz seiner einsamen Zeit am See „Walden" und der Genügsamkeit seines

Lebens war er kein asketischer Eremit. Eben sein starkes Naturgefühl drängte ihn zur Selbständigkeit und Reinheit in den Bedürfnissen. Er durchlebte die ganze Biographie der Natur, und alles, was sie war, fand er im Tiefsten doch nur in sich selbst wieder. Wer so „einsam" ist, ist nicht einsam. „Ich bin nicht einsamer — sagte er — als der Taucher, der dort auf dem Teiche so laut lacht, nicht einsamer als der Waldenteich selbst. Was für Gesellschaft hat denn dieser einsame See? Und doch birgt er keinen Trübsinn, sondern Himmelsheiterkeit in seinen Tiefen, in den Azurfarben seines Wassers. Die Sonne ist allein — nur bei dicker Luft scheinen oft zwei da zu sein; doch die eine ist imitiert . . . Ich bin nicht einsamer als eine einzelne Königskerze, als ein Löwenzahn auf dem Wiesengrund, als ein Bohnenblatt, als Sauerrampfer, Pferdefliege oder Hummel. Ich bin nicht einsamer als der Mühlenbach, der Wetterhahn, der Nordstern, der Südwind oder ein Aprilschauer, ein Tautag im Januar, nicht einsamer als die erste Spinne im neuen Haus . . . ." Das ist echt Thoreau! Die Natur war ihm ein Gleichnis und doch ein organisches Ganze, ein Traum und doch schaffendes Geschehen. Er selbst fühlte sie in sich und schenkte sich ihr und erhielt sich wieder zurück. „Vor Freude könnte ich die Erde umarmen, Freude erfüllt mich, daß ich dereinst in ihr ruhen werde." So spricht er, dem sein Leben selbst ein Vergnügen war und nie aufhörte, neu zu sein, der an der unbedeutendsten Geste des Alltags Wundersames erlebte und hindurch sah durch die Symbolhaftigkeit von Morgen und Abend, Tag und Nacht, Traum und Wachen, Menschenseele und Leben der Tiere und Blumen. Das Unscheinbarste und Geringste hat er vergeistigt und aufgehöht. Jede Nuance in der Natur löste in ihm Erlebnisse aus, jede Schattierung, jeder Duft, jede Klangfarbe, ja er hat sie fein bemerkt und oft viel, viel besser als zünftige Naturforscher; denn er schaute durch das Gewebe der Seinswelt hindurch und durchfühlte das Leben Gottes in ihr.

Und er konnte es, weil er ein reiner und selbständiger Mensch gewesen ist, der fast nichts für sich brauchte und genügsam war, wie der ärmste unter uns. „Die wahre Ernte meines täglichen Lebens ist etwas so völlig Körperloses und Unbeschreibliches wie die Himmelsfarben am Morgen oder Abend. Ein wenig Sternenstaub, ein Stückchen Regenbogen, den ich umklammert hielt — das ist meine Ernte . . ." Immer und immer wieder preist er die Reinheit der Seele, denn „die Keuschheit ist des Menschen Blüte, und was man Genius, Heroismus, Heiligkeit usw. nennt, sind nur die verschiedenen Früchte, die durch sie gezeitigt werden. Der Mensch fließt sofort zu Gott, wenn der Kanal der Reinheit offen ist. Bald inspiriert uns unsere Reinheit, bald drückt uns unsere Unreinheit zu Boden. Selig ist der Mensch, der weiß, daß das Tier in ihm von Tag zu Tag mehr abstirbt und das Göttliche in ihm an Kraft gewinnt." Das Gemeine zu adeln, die Mäßigkeit in uns zum Triebe werden lassen, und aus Arbeit Weisheit und Reinheit zu formen, das sei der Sinn unseres Schaffens. Jeder Mensch baut einen Tempel, der sein Körper genannt wird, für den Gott, zu dem er betet, und nach dem Stil, der ganz seiner Individualität entspricht. Und mag der Mensch auch Werke aus Marmor schaffen, diesem Tempelbau darf er sich nicht entziehen. Wir alle sind Bildhauer und Maler, und als Materialien dienen uns das eigene Fleisch und Blut und unsere Knochen. Einsames und genügsames Leben macht glücklich, und wenn es auch niedrig ist, soll man es willkommen heißen und leben. „Es sieht am ärmsten aus, wenn Du am reichsten bist." Überall wirft es uns in gleicher Weise goldene Strahlen

auf den Weg. „Die Fenster des Armenhauses und die in des Reichen Palast strahlen gleich hell die sinkende Sonne zurück. Vor des reichen Mannes Tür schmilzt der Schnee im Frühling zur selben Zeit." Die Dinge der Welt ändern sich nicht — wir ändern uns aber.

Thoreau hat die Unterdrückung und die Sklaverei gehaßt und wo immer sich ihm Gelegenheit bot, verfolgte er sie, ganz so wie auch die flache Selbstzufriedenheit der Durchschnittsmenschen. Er liebte die Pfade, auf denen keine Macht der Erde ihm Einhalt gebieten konnte. Alles was man hat, soll einen tiefen Sinn haben und in einem Zusammenhange mit dem Ganzen stehen. Jeder Nagel daher, den man einschlägt, sollte eine neue Niete sein in der Maschine des Weltalls. Aber durch Bücherlesen und Handwerk lernt man das nicht, denn es gehört zu den Fähigkeiten, die Dinge zu sehen, die wirklich zu sehen sind. „Es gab Zeiten, hat Thoreau gesagt, wo ich es nicht über mich gewinnen konnte, die Blüte des Augenblicks irgend einer Arbeit des Kopfes oder der Hände zu opfern. Ich liebe es, meinem Leben einen weiten Spielraum zu geben. Bisweilen saß ich an einem Sommertage, nachdem ich mein gewohntes Bad genommen hatte, vor meiner Tür im Sonnenschein von Sonnenaufgang bis zur Mittagstunde, traumverloren zwischen Fichten, Wallnuß- und Sumackbäumen, in ungestörter Einsamkeit nnd Stille, während die Vögel ringsum sangen oder geräuschlos durch das Haus flatterten. Und erst wenn sich die Sonne in dem westlichen Fenster meines Hauses spiegelte, oder wenn das Rollen eines Reisewagens von der fernen Landstraße zu mir drang, erinnerte ich mich daran, wie schnell die Stunden verflogen . . . An solchen Tagen wuchs ich wie der Mais in der Nacht. Sie waren auch weitaus besser, als irgend ein Werk meiner Hände hätte sein können. Sie wurden meinem Erdenwallen nicht abgeschrieben, sondern zugelegt. Ich weiß sicher, daß meine lieben Mitbürger darin nur eine unglaubliche Faulheit erblicken. Doch, wenn Vögel und Blumen mich mit ihrem Maß gemessen hätten, wäre ich nicht zu leicht befunden." —

Sein ganzes Buch „Walden" ist nicht für die Nüchternheit und Leere des Durchschnitts; und auch er selbst muß ihm dauernd fremd bleiben, er, „der die Vögel kannte, ohne Flinte, und die Rose liebte, ohne sie zu brechen." Emerson hat ihn so besungen! Das Buch „Walden" macht uns sein Durchleben der Natur fühlbar. Man liest es wie seine eigene Biographie und doch wie eine Biographie der Welt, man liest von den göttlichen Kräften und stillen Schweigsamkeiten in uns, die uns mit dem Universum verknüpfen und mit den großen geheimnisvollen Dingen, in denen man mählich verschwindet wie einer, der wandert durch höheres und immer höheres Gras.

Wien. Franz Strunz.

Karl Beth. Die Moderne und die Prinzipien der Theologie. Berlin. Trowitzsch. 1907. VIII, 348 S. 5,50.

In einer Besprechung dieses Buches entsinne ich mich, gelesen zu haben, daß es die brennenden theologischen Probleme nicht eigentlich fördere. Darauf, scheint mir, legt es der Verfasser aber auch gar nicht an. Es werden hier nicht eigentlich Probleme gelöst; es werden bestimmte Aufgaben genannt und wird ein bestimmtes Programm theologischer Arbeit entworfen. Fassen wir das Buch so, dann bietet es des Interessanten genug. Als eine umfassend unterbaute Programmschrift der modernen positiven Theologie gibt es eine ganz vortreffliche Orientierung über dieselbe und sei als solche empfohlen.

Für Einzelauseinandersetzung mit den Aufstellungen des Verfassers ist hier nicht der Ort. Nur einige Bemerkungen zum Ganzen. Als Programmschrift einer sich emporarbeitenden theologischen Gruppe ist das Buch Beths wesentlich auch Streitschrift. Der Gegner ist vornehmlich die „sog. moderne Theologie", dieselbe als eine in sich einheitliche Gruppe gedacht. Der Streitschriftcharakter zeigt sich in gelegentlicher Misdeutung dieses Gegners. Peinlicher berührt das Bemühen, mit diesem Gegner nicht nur in Modernität zu konkurrieren, vielmehr nachzuweisen, daß die eigene Position die eigentliche und echte moderne sei. Solcher prononzierter Wettbewerb um die Bezeichnung „modern" scheint mir dort nicht hinzugehören, wo die letzten Fragen der Weltanschauung erörtert werden. Da handelt es sich um wesentlich wichtigere Dinge. Th. Steinmann.

P. Mezger. Das Kreuz Christi und das moderne Denken. Basel. Helbing. 1907. 2 *M*.

Bei aller Abweichung, sogar in dem Verf. sehr wesentlichen Stücken, möchte ich diese Schrift, vornehmlich allerdings Theologen, zur Lektüre und zur innerlichen Auseinandersetzung empfehlen. Auch hier haben wir eine Art moderne positive Theologie, aber ohne jene prononzierte Betonung des „modern". Anstatt eines in vielem polemisch orientierten Programmentwurfes wird uns eine ganz vorwiegend positiv gehaltene genauere Ausführung an einem einzelnen zentralen Punkte gegeben. Wohltuend berührt die religiöse Wärme der Darlegungen.

Mezger sucht zu zeigen, wie der scheinbar unversöhnliche und unüberwindliche Gegensatz zwischen dem Kreuz Christi auf der einen, moderner Weltanschauung und modernen wissenschaftlichen Resultaten (z.B. der ganz menschlichen Auffassung Jesu) auf der andern Seite in Wegfall kommt, sobald man mit dem in Kant erwachten modernen Denken zwischen Weltanschauung und wissenschaftlichem Welterkennen zu unterscheiden weiß. Sehr stark betont er die Notwendigkeit für Erlangung religiöser Gewißheit, daß wir in dem Menschen Jesus unmittelbar und gleichsam greifbar der Wirklichkeit Gottes gegenüber stehen. Dann aber könne die Frage nach der religiösen Bedeutung seines Todes nur zur Ruhe kommen, wenn wir denselben als eine positive soteriologische Veranstaltung Gottes fassen. Das Kreuz Christi ist dabei allerdings als Heilstatsache wohl zu unterscheiden von aller überkommenen dogmatischen Deutung desselben, durch die wir nicht gebunden sind. Mezger versucht zum Schluß eine eigene, tiefsinnige und ganz und gar fromme Deutung.

Die Schrift ist Erweiterung eines Vortrags, der am 15. März 1907 auf der 11. christlichen Studentenkonferenz in Aarau vor Studenten aus den verschiedenen Fakultäten gehalten wurde. Th. Steinmann.

Fr. Steudel: Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung. 1. Heft der Bremer Flugschriften aus d. Geisteskampf d. Gegenwart. Berlin. Ehbock. 1907.

F. R. Lipsius: Die Religion des Monismus. Ebda. 1907. 0,75.

In seinem interessanten Schriftchen zeigt Lipsius, wie eine konsequent-monistische Weltanschauung wirklich alles abweisen muß, was an Transscendenz erinnert, und darum nicht „Religion" ist. Er persönlich tritt für eine solche Weltanschauung ein. Sehr deutlich tritt heraus, wie sehr dieser konsequente Monismus eine andere Sache ist, als das verschwommene und unklare Ding, das sonst so oft

unter dieser Flagge segelt. Ob aber der „Monismus" seine Werbekraft nicht grade dieser seiner Zwittergestalt verdankt? Und ob Lipsius für seine konsequentere und ernsthaftere Gedankenführung dieselbe Gefolgschaft finden wird? Sicher aber ist Lipsius' ernster und strenger Verzicht geistig ganz anders eine Tat als das von ihm kritisierte sich monistisch nennende Durcheinander z.T. sehr heterogener Bestandteile.

Steudels Schrift – schon durch den unvornehmen Ton fällt diese Werbeschrift für so etwas Ernstes wie eine neue religiöse Weltanschauung wenig vorteilhaft auf – ist im Unterschied von der Lipsius'schen eine Hurrah-Leistung. Ich mußte an Classens Bild vom Distel köpfenden Knaben denken; es kennzeichnet vortrefflich diese Art intellektualistischer Befreiungsarbeit. Th. Steinmann.

Ludwig von Schlözer. Inneres Leben. 2. Aufl. München. Beck. 1907. 1,50.
E. G. O. Inneres Wachstum. 2. Aufl. Stuttgart. Siefert. 1907. 1,50.
W. Scharrelmann. Stimmen der Stille. Aufzeichnungen eines Vagabunden. Hamburg. Janssen. 1908. 1,20.

Alle drei genannten Bücher sind von der für unsere Zeit so charakteristischen Art der Weltanschauungsbücher, die eine unmittelbare praktische Wirkung bezwecken und dem außerkirchlichen Menschen von heute etwa das leisten wollen, was früheren kirchlichen Zeiten die christliche Erbauungsliteratur war. Auch für einen Leser, der für solche persönliche Bedürfnisse hier nicht ihn Befriedigendes findet, bieten sie des Interessanten genug. Wem etwas daran gelegen ist, unserer Zeit und dem, was sich in ihr von religiösem Triebe regt, den Puls zu fühlen, der greife gelegentlich auch zu diesem Büchlein. In jedem klingt wieder ein etwas anderer Ton. Gemeinsam ist ihnen der Ruf von außen nach innen und jene Idee, daß im eigenen innersten Selbst das Höchste zu finden ist.

Schlözer vertritt den Gedanken der persönlichen Kultur und zwar eben mit starker Wendung zum Innerpersönlichen und Eigenen. Stärker ins Transscendente und Metaphysische ist die Sache bei E. G. O. gewendet, in der Richtung eines sittlich verinnerlichten Seelenwanderungsglaubens. Der Ton eines sehr stark immanenten pantheistischen Gottesglaubens klingt bei Scharrelmann an; hier tritt denn auch die Idee des Strebens gegen die des natürlichen Wachstums zurück. Während Schlözer und E. G. O. sich der einfach darlegenden Form bedienen – Schlözer in lebhaftem, E. G. O. in ruhigem Stil –, hat Scharrelmann die Form einer Tagebuch-Erzählung gewählt. Th. Steinmann.

Redaktionelle Bemerkung.

Im 1. Heft dieses Jahrgangs ist in dem Artikel von Prof. Bertholet: „Christentum und Buddhismus" leider ein Versehen vorgekommen. S. 6 muß an Zeile 4 anschließen der Abschnitt v. S. 12 al. 1 bis S. 14 Zeile 4; daran anschließend dann S. 6 Zeile 5 und das Weitere.

Zum Begriff der Religion

Von Ernst v. Aster.

Will man Begriffe, wie „Kunst", „Wissenschaft", „Religion" definieren, klären, verständlich machen, so scheint der natürlichste Weg zur Lösung dieser Aufgabe der zu sein, daß man die einzelnen Künste und Kunstwerke, die einzelnen Ergebnisse und Theorien der Wissenschaft, die einzelnen überlieferten Religionssysteme ins Auge faßt, um aus ihrer vergleichenden Betrachtung die charakteristischen, gemeinsamen, bleibenden und beharrenden Züge zu gewinnen, die das Wesentliche der Kunst überhaupt, und ebenso der Wissenschaft und der Religion ausmachen, die also als Merkmale dafür gelten können, daß ein Werk als Kunstwerk oder ein System als Religionssystem angesprochen werden kann, und die demnach die Anwendung der Worte „Kunst", „Wissenschaft", „Religion" einer bestimmten und fest umschriebenen Regel unterwerfen. Aus leicht verständlichen Gründen aber führt uns dieser Weg nicht oder nur auf Umwegen zum Ziel. Selbst wenn es gelingt, im Christentum, Judentum, Muhammedanismus und Buddhismus, sowie in den verschiedenen Naturreligionen gemeinsame Züge aufzuzeigen: wer sagt uns, daß diese Züge das Wesentliche, den Kern der Religion ausmachen? Und wenn wir verschiedene solcher Züge ausfindig machen, was gibt diesen Zügen Einheit, was berechtigt oder veranlaßt uns, Gebilde dieser Art mit einem gemeinsamen Namen zu belegen und unter einen Begriff, eben den Begriff der Religion zu befassen?

Wir können aber neben diesen objektiven oder historischen Weg, wenn man sich so ausdrücken will, der nicht oder nur auf Umwegen den gewünschten Zweck erreichen würde, einen andern stellen. — Religion, Kunst, Wissenschaft sind Erzeugnisse des menschlichen Geistes. Als solche verdanken sie ihr Dasein bestimmten Vorgängen im Bewußtsein, entspringen sie bestimmten Motiven, bestimmten Bedürfnissen des menschlichen Geistes — dienen sie der Befriedigung dieser Bedürfnisse. Es gäbe keine Kunst, es hätte keinen Sinn, von einer Kunst zu reden, wenn es kein ästhetisches Werten und Genießen gäbe, es gäbe keine Wissenschaft, wenn nicht im Bewußtsein ein Streben nach Erkenntnis und nach Wahrheit lebte; und so gäbe es keine Religion, wenn es nicht ein religiöses Empfinden und ein religiöses Bedürfnis gäbe. Von diesem Gesichtspunkt ausgehend können wir gewissermaßen den reinen Begriff der Kunst, Wissenschaft und Religion konstruieren. Wir bezeichnen mit diesen Worten diejenigen objektiven Faktoren, die aus diesem Empfinden, Bedürfen und Streben hervorgehen, d.h. genauer ihm Genüge tun oder Genüge tun sollen.

Man sieht, dieser Weg, die gewünschte Klärung der Begriffe herbei-

zuführen, führt in eine psychologische oder wenigstens in eine Betrachtung hinein, deren Ausgangspunkt in der Psychologie liegt. Dabei tut es nichts zur Sache, daß Kunst, Wissenschaft und Religion, um mit Hegel zu reden, Erzeugnisse oder Formen des „objektiven Geistes" sind. Es ist damit letzten Endes nur die Tatsache zum Ausdruck gebracht, daß die Motive und Bedürfnisse, von denen wir hier sprechen, nicht rein individuelle und zufällige Einzelerlebnisse sind, sondern einen überindividuellen und überzeitlichen Charakter an sich tragen und daß sie dieselbe überindividuelle und überzeitliche Funktion auch dem entsprechenden objektiven Faktor beilegen. Von dem Urteil, das mein Erkenntnisbedürfnis befriedigt, von dem Werk, das meine positive ästhetische Wertung auslöst, setze ich ein für alle Mal voraus, daß auch jeder andre ihm gegenüber dieselbe intellektuelle oder ästhetische Wertung vollziehen wird. Darum bleiben doch diese Motivationen Strebungen, Bedürfnisse, Erlebnisse, die als solche nur im Individuum vorkommen können.

Nun sind freilich die überkommenen Religionen, Kunstwerke und wissenschaftlichen Theorien mehr oder minder komplizierte historische Gebilde. Ein Kunstwerk z.B. wird oft genug nicht allein aus dem Wunsche heraus geschaffen, etwas ästhetisch Wertvolles zu bilden, es ist auch in seiner speziellen Beschaffenheit nicht durchweg durch ästhetische Rücksichten bestimmt oder allein bestimmt. Es gibt Kunstwerke, die uns zugleich belehren, bessern, zum Nachdenken anregen sollen oder wollen, bei denen sich mit der ästhetischen eine intellektuelle, moralische, religiöse Wirkung paart. Wenn sich das aber auch so verhält, so wird doch niemand daran zweifeln, daß in dem ästhetischen Zug und in ihm allein eben das Wesen des Kunstwerks zum Ausdruck kommt. Ich wiederhole: Gäbe es keine ästhetische Wertung, so gäbe es auch keine Kunst. Es gäbe vielleicht einzelne Kunstwerke, d.h. Werke, die wir ästhetisch empfindenden Menschen als Kunstwerke bezeichnen, aber wir würden eben diese Bezeichnungsweise und die in ihr liegende Zusammenfassung nicht als sinnvoll vollziehen oder nachempfinden können. Menschen, die kein ästhetisches Empfinden oder Werten kennen, würden, um konkret zu sprechen, niemals das Gemeinsame des Goetheschen Faust, der Sixtinischen Madonna und des Kölner Domes herausfinden können, das Gemeinsame, um dessetwillen wir diese drei Werke als Kunstwerke bezeichnen und registrieren. — Wie das ästhetische, so kann sich natürlich auch das religiöse Bedürfnis mit andern Bedürfnissen und Motiven mischen und zusammenwirken. Es braucht also im bestimmten Fall die einzelne Religion kein reines Erzeugnis religiösen Empfindens zu sein, darum bleibt doch Religion ihrem Wesen nach derjenige reale, außerpsychische Faktor, der dem spezifisch religiösen Bedürfnis in der menschlichen Seele entspringt, bezw. es zu befriedigen bestimmt ist.

Wollen wir daher dem Wesen der Religion etwas näher kommen,

so müssen wir uns zunächst die Frage stellen: Welches sind die Motive, denen die religiösen Begriffe und Gedanken, denen das religiöse Bewußtsein und Empfinden entspringt? Wonach suchen wir, was bestimmt und lenkt unser Streben und Begehren, wenn wir nach einer religiösen Überzeugung suchen? *Worin besteht das religiöse Bedürfnis?* Und weiter: Wie können wir dieses Bedürfnis, diese Funktion des menschlichen Bewußtseins von seinen andern Funktionen unterscheiden und abgrenzen?

Gehen wir, um diese Frage zu beantworten, aus von einem speziellen Beispiel. Der Gottesbegriff ist ein Resultat religiösen Denkens und Empfindens. *Welchen Motiven entspringt der Gottesgedanke?*

In der spekulativen Theologie erscheint Gott von jeher als *Weltursache* oder Welturheber. Man *erschließt* in dem bekannten kosmologischen Argument das Dasein Gottes im Hinblick auf diese ihm beigelegte Eigenschaft, wie man allgemein für jeden wirklichen Tatbestand eine Ursache fordert oder denkend voraussetzt. Nun ist offenbar die Frage nach der Ursache eines Gegenstandes eine Frage der theoretischen Erkenntnis; sie entspringt dem Erkenntnisstreben oder Erkenntnisbedürfnis, dem Streben nach „Erklärung" des Wirklichen und Gegebenen. Das gilt auch für die Frage nach der Ursache der „Welt", mag diese Frage nun ein wirkliches oder ein auf einer unklaren Betrachtungsweise beruhendes Scheinproblem sein. Käme nun in dem kosmologischen Argument das — doch zweifellos vorhandene — religiöse Motiv zum Ausdruck, dem die Konzeption des Gottesgedankens entspricht, so würde das heißen: Dies religiöse Motiv ist nichts andres, als ein Spezialfall des Erkenntnisstrebens oder Erkenntnisbedürfnisses, des Strebens nach theoretischer Erklärung.

Das geht nun offenbar nicht an. Mögen die religiösen Dogmen im einzelnen nicht selten den Charakter von Welterklärungen annehmen, wie es etwa in den Schöpfungslehren geschieht, so ist dies doch nicht ihre wesentliche und vor allem nicht ihre spezifisch religiöse Funktion. Um zu unserm Beispiel zurückzukehren: Wenn wir unter Gott nur die Ursache der Welt verstehen, so ist der Gottesbegriff noch kein religiöser Begriff. Um es gleich etwas genauer zu sagen: Angenommen selbst, die Beschaffenheit der Welt nötigte oder berechtigte uns, ein intelligibles und allmächtiges Wesen als Ursache der Welt zu erschließen, so könnten wir immer noch die Annahme machen, daß dieses Wesen nach der Arbeit der Schöpfung sich, etwa wie die Intermundienbewohner Epicurs, in vollständiger Selbstgenügsamkeit auf sich zurückgezogen hätte und eben für uns nichts weiter wäre und bedeutete, als die so organisierte Ursache der Welt — aber wir hätten mit dieser Annahme jede religiöse Bedeutung dieses Gottesbegriffs zerstört. Aus dieser Überlegung geht zugleich hervor, daß für den religiösen Gehalt des Gottesgedankens eine bestimmte *praktische* Beziehung

zwischen Gott und der Welt, zwischen „Schöpfer" und „Erschaffenem" wesentlich ist.

Jede Religion hat eine doppelte Seite — eine dogmatisch-theoretische und eine praktisch-sittliche. Jede Religion enthält dogmatische Bestandteile: Lehren über Wesen, Ursprung, Ende und Ziel der Welt in der Form theoretischer Lehrsätze. Mit diesen theoretischen aber verbinden sich praktisch-sittliche Einsichten, gefaßt in die Form moralischer Gebote. Wenn wir uns nun den Gedanken und Begriffen der Religion rein von der dogmatisch-theoretischen Seite her nähern, so können wir sie nur betrachten als Versuche einer theoretischen Welterklärung, werden also dem spezifisch Religiösen in ihnen nicht gerecht. Versuchen wir daher jetzt, diese Gedanken und Begriffe in ihrem Verhältnis zum praktisch-sittlichen Leben zu fassen. Ich nehme auch hier den Gottesbegriff als Beispiel.

Gott erscheint in der Religion zunächst mit dem praktisch-sittlichen Leben dadurch in Beziehung gesetzt, daß man ihn als den sittlichen Gesetzgeber betrachtet. Alle sittlichen Gebote sind Gebote Gottes, sie sind von Gott als Gebote gegeben, aufgerichtet, gesetzt. Haben wir nun hier das religiöse Motiv gewonnen, dem der Gottesbegriff entspricht? Ist es das Motiv, das uns treibt, einen sittlichen Gesetzgeber, einen Urheber des Sittengesetzes zu statuieren?

Man sieht leicht, daß wir auch durch diesen Gedanken nicht weiter gekommen sind, daß wir auch hier anstatt zu einem spezifisch religiösen nur zu einem Erkenntnis- oder Erklärungsbedürfnis gelangen. Das Bewußtsein von Recht und Unrecht, das Bewußtsein des „Sollens" oder das „Gewissen" ist eine Tatsache, so gut wie die existierende Welt, die Frage nach der Ursache oder dem Urheber des Sittengesetzes will uns eben diese Tatsache erklären, verständlich machen, und wenn wir Gott für diese Ursache nehmen, so haben wir den Gottesbegriff auf Grund eines theoretischen Erklärungsbedürfnisses eingeführt. — Das kann man noch anders ausdrücken: Wo uns ein Imperativ, ein Gesetz oder Gebot entgegentritt, da reden wir von einem Gesetzgeber oder von einem „Willen", der in dem betreffenden Gesetz steht oder zu Worte kommt. Die rein theoretische, objektivierende Betrachtung eines solchen Gesetzes nötigt uns zu dieser Auffassung, und wir vollziehen sie daher auch da, wo wir wissen, daß der betreffende Gesetzgeber eine bloß fingierte Persönlichkeit ist. Man denke an den Begriff der „juristischen Person" oder, um ein bedeutsameres Beispiel zu wählen: „der Staat" ist das fingierte Subjekt der Gebote, Gesetze und Institutionen, die ihn konstituieren. Daß Gott, indem er als Gesetzgeber der moralischen Gesetze, als Urheber des „Gewissens" erschlossen wird, mit solchen fingierten Persönlichkeiten auf eine Stufe gerät, zeigt am deutlichsten, daß wir auch mit dieser Bestimmung nicht den eigentlich religiösen Inhalt des Gottesbegriffs erreicht haben.

Nun tritt aber für den religiös denkenden Menschen Gott noch in eine andere Beziehung zum Sittlichen und Seinsollenden und mit dieser einen Bestimmung nähern wir uns in der Tat dem Kern der Religion. *Gottes Dasein und Wirksamkeit gewährleistet das Bestehen einer „sittlichen Weltordnung"*, er hat die Welt geschaffen und erhält sie *als eine sittlich geordnete*, als eine Welt, die vom sittlichen Wertstandpunkt aus gesehen, *in allen ihren Teilen so ist, wie sie sein soll.*

Betrachten wir diesen Gedanken etwas näher, so sieht man zunächst, daß sich in ihm das dogmatische und das sittliche Element der Religion in eigentümlicher Weise vereinigen. Indem ich von einer sittlichen *Ordnung der Welt* spreche, indem ich diese Ordnung als vorhanden behaupte, voraussetze, rede ich von einer bestimmten Beschaffenheit der Welt, der Wirklichkeit, stelle ich einen Lehrsatz, ein theoretisches Dogma über diese Beschaffenheit auf. Indem aber diese Ordnung eine sittliche ist oder sein soll, erfülle ich dieses Dogma mit einem nicht mehr rein theoretischen, sondern praktisch sittlichen Inhalt. Das Dogma von der sittlichen Weltordnung geht aus von dem sittlichen Sollen oder dem sittlichen Werten, von dem Satz: „Dies soll sein". Dann aber fügt sie hinzu: dies soll nicht nur sein, sondern die Welt ist tatsächlich so, daß sie sich diesen sittlich wertvollen Bestandteilen unterordnet, daß sie in ihr das Maßgebende sind.

Wir betrachteten Gott erst als Urheber der Welt, dann als Urheber des Sittengesetzes, jetzt als Urheber der sittlichen Weltordnung. Nun ist leicht ersichtlich, daß in der letzten Auffassung ein ganz andrer Gedankengang vorliegt, als in den ersten beiden. Die Welt und ebenso das Sittengesetz sind etwas Wirkliches, sie sind unbestreitbare Tatsachen. Daß es eine Welt gibt, d.h. daß es überhaupt Wirkliches gibt, ist schon damit festgelegt, daß dem Bewußtsein allerhand „gegeben" ist; zweifelhaft kann nur sein, wie wir dies Wirkliche näher zu bestimmen haben. Und ebenso ist es eine einfache Tatsache, daß es ein Sittengesetz gibt, d.h. daß wir sittliche Wertungen vollziehen, die Begriffe „gut" und „schlecht", „recht" und „unrecht" sinnvoll gebrauchen und daß wir für diese sittlichen Wertungen Allgemeingültigkeit, allgemeine Anerkennung beanspruchen. Dabei ist es freilich wiederum zweifelhaft, aber auch gleichgültig, welche von diesen Wertungen im Einzelnen sich bewähren, „richtig" sind, für welche sich der Anspruch auf Geltung aufrecht erhalten läßt. — Wenn wir also Gott als Ursache der Welt oder als Urheber des Sittengesetzes betrachten, wenn wir den Gottesbegriff in dieser Weise einführen, wenn wir das Dasein Gottes in einer entsprechenden Überlegung erschließen, so ist der Vorgang beidemal derselbe: Wir gehen aus von einer *Tatsache* und fordern eine Ursache für diese Tatsache.

Im Gegensatz dazu nun ist die sittliche Weltordnung ganz und gar

keine unzweifelhafte Tatsache, sondern sie ist lediglich eine Annahme, die wir keineswegs zu beweisen, theoretisch durch Erfahrungen oder durch Gründe sicher zu stellen imstande sind. Wir machen diese Annahme – aus welchen Motiven heraus, das wird zu erörtern sein – und nachdem wir sie gemacht haben, geben wir ihr eine festere Gestalt, ein glaublicheres Aussehen, eine nähere Ausgestaltung in dem Gedanken, daß eine Persönlichkeit, die wir als den Inbegriff, als das Ideal alles sittlich Wertvollen denken, die Welt geschaffen und so gestaltet habe.

Die Annahme, von der wir sprechen und die ich die Annahme der sittlichen Weltordnung genannt habe, ist nun aber zugleich eine der Grundannahmen, ja man kann sagen: sie ist die Grundannahme aller Religion überhaupt. – Eine wesentliche Eigenschaft Gottes, die wir mehr oder minder rein in jeder Religion mit ausgeprägterem Gottesbegriff antreffen, ist seine Gerechtigkeit. Gott ist gerecht, d.h. er läßt einem jeden sein Recht zu teil werden. Dieses Recht ist natürlich ein sittliches Recht, ein Recht auf etwas ist ein sittlich gegründeter Anspruch, allgemein hat jedermann ein Recht auf das, dessen er sittlich würdig ist. Es sind das nur verschiedene Ausdrücke für denselben Tatbestand. Die sittliche Weltordnung können wir daher auch kurz eine gerechte Weltordnung nennen, und umgekehrt: die gerechte Weltordnung ist diejenige Ordnung, die in allen ihren Teilen sittlich gerechtfertigt ist oder die wir in allen ihren Teilen sittlich gutheißen können. In dem Begriff der Gerechtigkeit liegt freilich insofern eine ein wenig äußerliche Auffassung der sittlichen Weltordnung, als man dabei in erster Linie an eine mechanisch-gleichmäßige Zuteilung äußerer Glücksgüter und an eine äußerliche Aufrechnung von „Verdienst" und „Schuld" zu denken pflegt. Immerhin, wenn wir diesen Gedanken seiner groben Form, die mit ethischen Begriffen wie mit Rechenpfennigen umgeht, entkleiden, bleibt die ungleiche Verteilung von Lust und Unlust an die Menschen, ihre Abhängigkeit von äußeren Lebensbedingungen anstatt vom Werte der Persönlichkeit ein Stein des Anstoßes, ein Problem für denjenigen, der eine sittliche Weltordnung als wirklich fordert, ein Widerspruch, dessen Auflösung wir von der Gerechtigkeit Gottes erwarten. Der sittlich wertvolle Mensch soll auch seines Wertes froh werden können. In kindlich naiver Form findet dieser Gedanke seinen Ausdruck in der Polizeigerechtigkeit der jenseitigen Vergeltung, in der Vorstellung von den Höllenstrafen und himmlischen Belohnungen.

Vor allen Dingen aber entspringt – auch unabhängig von diesem Gedanken eines jenseitigen Gerichtes – dem Verlangen nach sittlicher Weltordnung der Gedanke der Unsterblichkeit, aus leicht verständlichen Gründen. Das einzig unbedingt Wertvolle in der Welt, das Einzige, das für sich genommen einen sittlichen Wert, einen absoluten Wert repräsentiert, ist der Mensch, ist die bewußte Persönlichkeit. Dinge oder Institutionen

sind mehr oder minder nützlich, dienlich, zweckmäßig, mit einem Wort: sie sind gut in bestimmter Absicht, gut „wozu". Menschen allein, Persönlichkeiten, sind nicht nur gut „wozu", dienlich zu einem Zweck, sondern schlechtweg gut, sittlich gut; wir schreiben ihnen allein einen — größeren oder geringeren — Wert zu, der ihnen an sich, unbedingt, nicht erst im Hinblick auf ein andres, ein Ziel zukommt. Sie haben sittlichen, nicht Nützlichkeitswert; sie allein erheben den Anspruch, nicht Mittel zu irgend einem Zweck, sondern Selbstzweck zu sein. Und nun werden diese Träger unbedingter, sittlicher Werte, werden die bewußten, denkenden und fühlenden, wollenden und wertenden Persönlichkeiten zerstört, vernichtet durch einen Eingriff der Natur, ohne daß es in unserer Macht läge, diesen Eingriff abzuwehren. Hier ist vor allen Dingen einer der Punkte, an dem unser sittliches Bewußtsein sich nicht beruhigen will bei der Welt, wie die unmittelbare Erfahrung sie uns zeigt. Eine Handlung, ein Vorgang, durch den ein sittlicher Wert herabgemindert, ja vernichtet wird, muß von uns sittlich verurteilt werden, dagegen lehnt sich unser sittliches Empfinden auf. Die Zerstörung sittlicher Werte ist ja schließlich überall das Böse, um desswillen wir eine Handlung sittlich verwerfen. Wir können daher auch jenen Eingriff der Natur nicht billigen; er muß uns vielmehr, wenn wir im Tod die völlige Aufhebung eines bewußten lebenden Wesens sehen, als die denkbar schärfste Durchbrechung der sittlichen Weltordnung erscheinen. Und wenn wir diese sittliche Weltordnung trotzdem als vorhanden behaupten wollen, so kann dies nur dadurch geschehen, daß wir eben diese Vernichtung des Individuums im Tode als eine nur scheinbare Vernichtung ansehen, also das mit dem Tode endigende irdische Leben, wie es uns in der direkten Erfahrung bekannt wird, durch ein Leben nach dem Tode ergänzen.

Es sei an diese letzte Überlegung eine allgemeine Bemerkung geknüpft. Worauf richtet sich eigentlich unsere Aufmerksamkeit in erster Linie, wenn wir eine sittliche Weltordnung verlangen oder wünschen? Offenbar auf diejenigen Vorgänge in der Welt, die der Macht unsres Wollens entzogen sind. Indem wir von einer sittlichen Weltordnung sprechen, wünschen wir oder setzen wir voraus, daß die unserer Willkür entrückte äußere Natur von sittlichen Prinzipien beherrscht sei oder daß, was auf dasselbe hinauskommt, alles, was in der Natur geschieht ohne daß wir es ändern können, daß alles dies tatsächlich sittlich lobenswert oder sittlich recht sei, wenn es auch in der unmittelbaren Betrachtung oder für die direkte Erfahrung nicht so erscheint.

Die Frage, von der wir in diesem Zusammenhang ausgingen, war die Frage nach dem spezifisch religiösen Motiv oder Bedürfnis, d.h. nach dem Bedürfnis des menschlichen Geistes, dem die Religion Genüge tun soll, nach dem Motiv, das das religiöse Denken und Empfinden aus sich hervortreibt. Nun sagte ich vorhin, wir könnten die Annahme der sittlichen

Weltordnung als die Grundannahme aller Religion bezeichnen. Trifft das zu, so werden wir in dem Motiv, das uns zur Annahme der sittlichen Weltordnung treibt oder uns diese Annahme zunächst einmal wünschenswert erscheinen läßt, zugleich das spezifisch religiöse Bedürfnis und Motiv überhaupt erblicken dürfen. Dieses Motiv ist nun seinem letzten Grunde nach sofort verständlich. Das sittliche Werten und sittliche Sollen ist, wie ich schon ausführte, eine Tatsache des Bewußtseins. Was nun uns selbst und unsern Handlungen gegenüber als Gebot erscheint, die Verwirklichung und Erhaltung des sittlich Guten in der Welt, das muß in Bezug auf die von uns unabhängige Natur als Wunsch auftreten. Nun bleibt freilich hier eine schwierige Frage bestehen. Es ist verständlich, daß wir eine sittliche Ordnung der Dinge *wünschen*, sie wird aber aus diesem *Wunsch* eine *Behauptung*? Wie kommen wir dazu, nicht nur zu wünschen, sondern, wie es doch das religiöse Dogma tut, anzunehmen, daran zu glauben, daß wirklich eine sittliche Weltordnung statt hat. Wir werden auf diese für die Religionsphilosophie sehr wesentliche Frage etwas später zurückkommen. Jetzt sei zunächst noch einmal das Verhältnis der religiösen Weltauffassung im Ganzen zu der Annahme der sittlichen Weltordnung etwas näher ins Auge gefaßt.

Ich bediene mich dazu eines Vergleiches, und zwar eines Vergleiches zwischen *Religion* und *Wissenschaft*.

Das Bedürfnis, dem jede Wissenschaft entspringt, bezeichnen wir als das Erkenntnis- oder Erklärungsbedürfnis. Angeregt, in Bewegung versetzt wird dies Erkenntnisbedürfnis durch die gegebenen Tatsachen der Erfahrung, die den Ausgangspunkt aller wissenschaftlichen Erkenntnis bilden; diese Tatsachen, ihre Beschaffenheit, ihr Auftreten wollen wir „erkennen", d.h. erklären, begreifen, verständlich machen. Und dieses Ziel erreichen wir nun dadurch, daß wir die gegebenen Tatsachen *unter Gesetze bringen*, die Gesetzmäßigkeit ihres Auftretens zu ermitteln suchen. Eine Tatsache wissenschaftlich erkennen oder erklären heißt: sie als gesetzmäßig begreifen oder die Gesetzmäßigkeit ihres Erscheinens feststellen. Dafür können wir auch sagen: das Erkenntnisbedürfnis ist nichts andres, als das Bedürfnis, jeden einzelnen Tatbestand in der Welt, von dem uns die eigne oder fremde Erfahrung berichtet, als notwendig zu begreifen, ihn gedanklich in eine solche Verbindung mit seiner raumzeitlichen Umgebung zu setzen, daß uns die Notwendigkeit seines Eintritts einleuchtend wird. So machen wir uns die bestimmte Bewegung der Billardkugel im Einzelnen verständlich, indem wir uns überlegen, daß dieser Bewegung dieser bestimmt gerichtete Stoß mit dem Queue voraufging und daß ein solcher Stoß gemäß den Gesetzen der Mechanik diesen Erfolg notwendig haben muß. Damit ist die Bewegung der Kugel wissenschaftlich erklärt, d.h. sie ist als notwendig erkannt, als ein Vorgang, der unter diesen Umständen mit absoluter Sicher-

heit so und nicht anders zu erwarten war. Nun können wir aber, um diesem Erkenntnisbedürfnis zu genügen, nicht in allen Fällen bei den gegebenen Erfahrungstatsachen selbst stehen bleiben, uns auf sie beschränken, sondern wir sind, um den gewünschten notwendigen Zusammenhang widerspruchsfrei herzustellen, nicht selten gezwungen, durch hypothetische Annahmen die Welt der unmittelbaren Erfahrung zu ergänzen und zu erweitern. Der Astronom beobachtet Eigentümlichkeiten in der Bahn der Himmelskörper, die er als unbegreiflich betrachten muß, deren Notwendigkeit er nicht einzusehen vermag. Und er hilft sich, indem er hypothetisch die Existenz eines bisher nicht wahrgenommenen Planeten ansetzt, dessen Anziehung die Ursache jener Störungen ist. Hier und in unzähligen andern Fällen liefert erst die hypothetische Ergänzung des Gegebenen, die das Denken vornimmt, die volle Befriedigung des Erkenntnisbedürfnisses; was im Material der unmittelbaren Erfahrung regellos, zufällig und durch kein Gesetz bestimmt erscheint, verliert für uns diesen Charakter dadurch, daß wir denkend dem Beobachteten ein Entsprechendes hinzufügen.

Mit diesen naturwissenschaftlichen *Hypothesen* nun können wir die religiösen *Dogmen* in Vergleich setzen. Auch sie enthalten eine Ergänzung der Welt, wie sie uns unmittelbar gegeben und bekannt ist, durch die Hinzufügung etwa eines ewigen Lebens, einer ausgleichenden Gerechtigkeit, einer sittlichen Weltherrschaft. Nur daß diese Ergänzung einen andern Zweck verfolgt, einem andern Bedürfnis dient. Wir ergänzen die Welt, die die Erfahrung uns kennen lehrt, durch die Vorstellungen der Religion — nicht um die Vorgänge der Welt in unsrer Umgebung als notwendig begreifen, sondern um sie sittlich billigen, gutheißen zu können. Oder um es kurz zusammenzufassen: Wir fügen das gegebene Material der Erfahrungen in zwei verschiedene Zusammenhänge ein, in dem einen wird es zu einem intellektuell, in dem andern zu einem sittlich befriedigenden Ganzen ergänzt. Für den Verstand und für die sittliche Beurteilung ist dies Material, rein wie es sich gibt, ein Chaos; durch wissenschaftliche und religiöse Auffassung wird dieses *Chaos* zu einem intellektuellen und zu einem moralischen *Kosmos*. Und endlich, können wir noch hinzufügen, stimmen diese beiden für unser Denken sich herausbildenden Welten darin überein, daß für den wissenschaftlich denkenden wie für den religiös empfindenden Menschen diese Welt, die sich für ihn da herausbildet, die er der Erfahrung angliedert, kein bloßes Phantasieprodukt, sondern *Wahrheit*, *Wirklichkeit* darstellt, Wirklichkeit, an die er glaubt oder die er als existierend ansieht.

Aber gerade in diesem letzten Punkt zeigt sich nun zwischen Religion und Wissenschaft ein wesentlicher Unterschied.

Die zum Vergleich herangezogenen Annahmen der Wissenschaft sind, wie schon gesagt, *wissenschaftliche Hypothesen*. Darin liegt ein Mehrfaches. Wir stellen zunächst die Hypothesen gegenüber der sicheren,

allgemein zugestandenen Tatsachenwahrheit. Die Hypothese hat den Charakter der „bloßen" Annahme, d.h. den Charakter mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit. Und zweitens wird diese Wahrscheinlichkeit eine größere oder geringere, je nach den Gründen, die für die Hypothese sprechen. Ich führe das etwas näher aus an der Hand des oben angezogenen Beispiels. Der Astronom bemerkt Abweichungen in der Bahn eines Planeten. Er nimmt, um sich diese Tatsache, die sich aus den bekannten Beobachtungen nicht verstehen läßt, zu erklären, an, daß sich an einer bestimmten Stelle des Weltraums ein bisher nicht gesehener Körper mit anziehenden Kräften befindet. Diese Annahme hat und behält hypothetischen Charakter, solange, als der angenommene Planet nicht wirklich durch das Fernrohr gefunden und beobachtet ist. Aber die Wahrscheinlichkeit der Annahme kann sich steigern. Erstens kann der Astronom theoretisch aus der gemachten Annahme allerhand Folgerungen ziehen und kann an diesen Folgerungen die Hypothese prüfen und bestätigen. Aus der Annahme, daß sich an jener Stelle ein bisher unbekannter Körper befindet, folgt etwa, daß auch in der Bahn noch andrer, weiter entfernter Planeten sich, wenn auch weniger auffallende, Störungen zeigen müssen; und die Bestätigung dieser Folgerung durch die Beobachtung ist zugleich eine Bestätigung der Hypothese selbst, deren Wahrscheinlichkeit damit wächst. Und ferner: Angenommen, es zeigt sich in andern Fällen, daß andre ähnliche Störungen einer Planetenbahn wirklich durch benachbarte Körper veranlaßt werden, die in diesem Fall direkt beobachtbar sind. Dann steigt wiederum die Wahrscheinlichkeit der Hypothese, weil sie eine Stütze erhält durch die Beobachtung analoger Fälle.

Diesen Charakter einer wissenschaftlichen Hypothese nun, einer durch Erfahrung begründbaren und an der Hand von Erfahrungen zu prüfenden wahrscheinlichen Annahme haben die religiösen Dogmen, die religiösen Glaubenssätze nicht. Jeder religiös empfindende Mensch muß schon den Versuch als ungereimt und unsinnig ablehnen, eine religiöse Überzeugung durch Erfahrung zu prüfen und zu untersuchen. Wir nennen die Dogmen Sätze des Glaubens und stellen das Glauben in Gegensatz zum wissenschaftlichen Erkennen. Ein Satz, den man im religiösen Sinn glauben muß, der Glauben fordert, kann eben nicht wissenschaftlich begründet oder wahrscheinlich gemacht werden. Darum können auch entgegengesetzte Erfahrungen den wahren religiösen Glauben nicht erschüttern, der Glaube „versetzt Berge", er ist nicht zu überwinden durch den Widerstand der Dinge, der Tatsachen. Ja noch mehr: Erfahrungen, die uns die Welt voller Leid und Not zeigen, die den Wert des Lebens und der Welt besonders fragwürdig erscheinen lassen, sind unter Umständen ein Motiv, eine Stärkung des Glaubens, sie treiben in gewisser Weise den Menschen zu dem Gedanken, daß wir in dieser Welt nur einen Ausschnitt der wahren und ganzen Wirk-

lichkeit vor uns haben und daß diese wahre Wirklichkeit nicht nur ein sittlich vollkommenes Ganzes ist, sondern auch jeden einzelnen Vorgang der Welt in eine solche Beleuchtung rückt, daß er uns sittlich lobenswert, sittlich recht erscheint.

Wenn nun aber die religiösen Dogmen oder — um an ihre Stelle den einen Satz zu setzen, auf den sie, wie wir gesehen haben, letzten Endes zurückgehen, — wenn der Satz von der sittlichen Weltordnung keine einfache Tatsachenwahrheit und wenn er auch keine wissenschaftlich mögliche Hypothese ist, d.h. keine wissenschaftlich begründbare Wahrscheinlichkeit besitzt, wie kommen wir dann dazu, ihn für wahr zu halten? Man sieht, die Frage, die hier gestellt wird, ist dieselbe wie die, die sich uns schon vorhin aufdrängte und die wir zunächst zurückgeschoben haben: Wie kommen wir dazu, nicht nur zu *wünschen*, daß eine sittliche Ordnung in der Welt bestehe, sondern von diesem Wunsch zu der *Behauptung* oder *Voraussetzung* fortzuschreiten, daß es so sei?

Wir wollen die Frage in etwas andrer Form behandeln. Wir haben, sagte ich schon, ein besonderes Wort für das Für-wahr-halten in religiösen Dingen — das Wort „Glaube." Wir wollen die Frage stellen: *Worin besteht das religiöse „Glauben" und welchen Motiven entspringt es?*

Eine negative Antwort ist auf diese Frage schon gegeben worden. Das religiöse Glauben ist kein wissenschaftliches Erkennen, kein Für-wahr-halten aus wissenschaftlichen Gründen, kein logisch zu rechtfertigendes Für-wahr-halten. Oder um es noch etwas schärfer auszudrücken: wir müssen in dem Glauben ein qualitativ Andres, eine andre Art des Für-wahr-haltens sehen, als im wissenschaftlichen Erkennen und Begründen, beide trennt eine prinzipielle, nicht eine bloße Gradverschiedenheit. — Indem wir nun diese Überzeugung als feststehend betrachten, kommen wir von vornherein überein mit den Prinzipien der Religionsphilosophie *Kants*, deren Wegen wir in der folgenden Überlegung in den wesentlichsten Punkten folgen werden. Es ist der schärfste Ausdruck dieser Überzeugung von der Wesensverschiedenheit des religiösen und wissenschaftlichen Für-wahr-haltens, wenn Kant seine positive Religionsphilosophie gründet auf die kritische Vernichtung der Metaphysik, auf den Nachweis, daß der Inhalt der religiösen Grundlehren nicht einmal eines theoretischen Beweises *fähig* ist und daß alle aufgestellten Beweise dieser Art Trugschlüsse sind, die auf einer prinzipiellen Verkennung der Grundlagen der Erkenntnis beruhen.

Um auch in dieser Voruntersuchung wenigstens andeutungsweise den Spuren Kants zu folgen, fasse ich in etwas freier Anlehnung an den Kantischen Gedankengang den Inhalt der Kritik der Gottesbeweise kurz zusammen, die hier als Beispiel die theologische Metaphysik vertreten mögen. — Der *ontologische* Gottesbeweis, der aus dem Begriff Gottes auf sein

Dasein schließt, beruht auf einem Mißverständnis des Existenzbegriffs und der Bedingungen seiner Anwendung. Wenn ich einem Gegenstand Existenz zuschreibe, so setze ich ihn damit in Zusammenhang mit der Erfahrung; ich bezeichne ihn als einen solchen, der unter entsprechenden Bedingungen in der Erfahrung sich finden muß, ich „beziehe ihn auf mögliche Erfahrung", wie Kant sagt. Daraus folgt, daß nur Erfahrung mich über die Existenz oder Nichtexistenz eines Gegenstandes belehren kann und daß die Existenz eines Gegenstandes solange hypothetisch, unsicher bleibt, als nicht direkte Erfahrung ihn aufzeigt. Daraus ergibt sich endlich, daß es keinen Sinn hat, bezw. dem Sinn des Wortes „Existenz" widerstreitet, den Begriff eines Gegenstandes zu bilden, über dessen Existenz man ohne Erfahrung, durch reines Denken sollte entscheiden können. – Der kosmologische Beweis entspringt aus einem Mißverständnis des Kausalbegriffs und der Bedingungen seiner Anwendung. Denn die Frage nach der „Ursache" eines Tatbestandes will und soll nichts andres, als das zeitliche Verhältnis, in dem dieser Tatbestand zu andern steht, in allgemeiner und notwendiger Form festlegen. Deshalb hat es keinen Sinn, nach der Ursache der „Welt" zu fragen, da die Welt als Ganzes nicht mehr in zeitlichem Verhältnis zu noch andrem stehen kann. Außerdem führt der Schluß auf eine Ursache der Welt in einen unendlichen Regreß, insofern für diese Ursache wieder eine Ursache gefordert werden müßte u.s.w., wenn man sich nicht entschließt, die Reihe durch eine causa sui zum Abschluß zu bringen, also den Begriff eines Wesens zu bilden, das „durch sich selbst existiert" – in dessen Begriff also die Existenz eingeschlossen wird. Damit sind wir aber beim Gottesbegriff des ontologischen Arguments. Darum sagt Kant mit Recht, daß der kosmologische Beweis den ontologischen voraussetzt und denselben Fehler begeht, wie dieser, denn, um dies noch einmal zu wiederholen: Der Fehler des ontologischen Arguments liegt nicht darin, daß tatsächlich aus dem Begriff des ens realissimum auf seine Existenz geschlossen wird, sondern daß überhaupt ein solcher Begriff als möglicher Begriff gebildet wird – der Begriff eines Wesens, das als existierend von vornherein gedacht werden muß. – Der teleologische Beweis endlich setzt, wenn er aus der zweckmäßigen Gestaltung der Welt auf einen nach Zwecken schaffenden Urheber derselben schließt, offenbar den kosmologischen voraus, da er nur einen Spezialfall desselben darstellt. Außerdem hat auch er sein besondres Mißverständnis (von dem wir eine Andeutung bei Kant in der Kritik der Urteilskraft finden): ein Mißverständnis des Zweckbegriffs und seiner möglichen Anwendung in der Wissenschaft. Der Beweis schließt aus der objektiven Zweckmäßigkeit der Welt (oder bestimmter, ausgedehnter Teile derselben) darauf, daß wir in ihr das Ergebnis einer Zwecktätigkeit, der Tätigkeit eines Zwecke setzenden Wesens zu sehen haben. Dieser Schluß wäre nur dann zulässig, wenn allgemein ein zweckmäßig organisiertes Ganzes für uns dadurch vollständig und hinreichend

erklärt wäre, daß eine entsprechende Zwecktätigkeit nachgewiesen wird, die ihm voraufging. Das ist aber tatsächlich nicht der Fall. Wenn wir wissen, eine Bewegung des Arms wurde willkürlich herbeigeführt, so ist diese Bewegung dadurch so wenig vollständig und befriedigend erklärt, daß wir vielmehr ein besondres Problem darin sehen, wie der Wille es anfängt, eine Muskelstreckung oder eine Nervenreizung im Gehirn hervorzurufen. Und charakteristischerweise lösen wir dieses Problem dadurch, daß wir dem Gehirn eine besondre Beziehung zum Seelenleben zuschreiben, vermöge deren stets und notwendig bestimmte seelische Vorgänge bestimmte Gehirnvorgänge und umgekehrt auslösen — wir schreiben also dem Gehirn eine besondre Anpassung an die Bedürfnisse des Seelenlebens oder eine besondere objektive Zweckmäßigkeit zu, die aber diesmal unmöglich durch die uns bekannte Zwecktätigkeit verursacht sein kann, da sie ja diese vielmehr erst ermöglicht. Es bliebe also, um den teleologischen Beweis zu retten, nur übrig, an eine ganz neuartige Zwecktätigkeit zu denken, die mit der uns allein bekannten schließlich nur noch den Namen gemein hätte: die Einführung einer solchen erklärenden Ursache kann aber natürlich nicht mehr durch die Analogie mit jenen Erfahrungen gerechtfertigt werden. Der Schluß von der Zweckmäßigkeit der Welt auf ihre Entstehung aus Zwecktätigkeit ist also kein wissenschaftlich möglicher Schluß.[1]) — Der Mendelssohnsche Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, der zum Schluß noch erwähnt sein mag, fügt dem Mißverständnis des Existenz-, des Kausal- und des Zweckbegriffs ein Mißverständnis des Substanzbegriffs hinzu: ich kann wohl aus der empirisch festgestellten Erhaltung der Masse oder der Energie darauf schließen, daß ich diesen Tatbestand als „Substanz", d.h. als Subjekt des Weltgeschehens behandeln kann; ich kann aber nicht daraus, daß ich das Ich als Subjekt und nicht als Prädikat behandle, auf seine Unzerstörbarkeit schließen.

Die Kritik Kants, der wir hier gefolgt sind, wendet sich gegen die rationalistische Auffassung der Religion, gegen den Versuch des Rationalismus, die Dogmen der Religion zu beweisen und so das religiöse Glauben in ein wissenschaftliches, verstandesmäßiges Erkennen aufzulösen. Nun ist das Eigentümliche, daß sich in diesem Punkte trotz ihrer prinzipiellen Gegnerschaft die rationalistische und die orthodoxe Religionsanschauung berühren, ich meine diejenige Auffassung, die die Religion rein auf Offenbarung, auf Autoritätsglauben stützt. Wenn wir — mit Kant — in der scharfen Weise, wie ich es vorhin andeutete, religiöses Glauben und wissen-

[1]) Endlich gehört zur Zweckmäßigkeit der Welt doch wohl auch die sittliche „Zweckmäßigkeit", ja an sie ist wohl in erster Linie gedacht. Wäre diese „Zweckmäßigkeit" aber eine unmittelbar erkennbare Tatsache, als welche sie doch hier behandelt wird, so braucht es kein — Bedürfnis, sie anzunehmen, also auch kein religiöses Bedürfnis, kein Bedürfnis nach sittlicher Weltordnung.

schaftliches Erkennen scheiden, in ihnen zwei verschiedene Arten des Für-wahr-haltens sehen, so wenden wir uns damit nicht nur gegen den Rationalismus, sondern auch gegen die Orthodoxie und den Offenbarungsglauben. Das ist leicht einzusehen.

Das religiöse Glauben soll ein Für-wahr-halten von Sätzen sein, die dadurch ausgezeichnet sind, daß sie von einer bestimmten als Autorität betrachteten Quelle ausgehen. Wenn ich nun aber an eine Autorität glaube, bezw. an das, was mir die Autorität mitteilt, so muß ich doch zunächst *wissen*, daß mir hier eine Autorität gegenübersteht. Ich muß ein Recht *haben* und irgendwie *begründen* können, gerade diese Quelle als glaubwürdig, als Autorität zu betrachten, es muß ein Grund für mich vorliegen, ihr mehr Vertrauen zu schenken, als irgend einer andern. Nun betont man zwar freilich mit Vorliebe, daß das Glauben an religiöse Autoritäten ein „blindes" Glauben sei oder sein solle; aber damit kann doch unmöglich dies gemeint sein, daß das Glauben an die religiösen Offenbarungen ein gänzlich unbegründetes Für-wahr-halten sei — denn damit würde das religiöse Glauben ja mit jedem beliebigen Vorurteil auf dieselbe Stufe gestellt. Und in der Tat pflegt man in orthodoxen Kreisen die Autorität der Bibel etwa durchaus zu „begründen", durch allerhand Überlegungen zu stützen oder zu erweisen — ich erinnere nur an den Gebrauch, den man in dieser Hinsicht von den Wundern und erfüllten Weissagungen macht und die Hartnäckigkeit, mit der die Orthodoxie — mit gutem Grunde — an diesen Dingen festhält. Freilich ist die Begründung ein bischen fadenscheinig. Heutzutage wird sich auch ein orthodoxer Pfarrer schwerlich von dem Vorhandensein eines Wunders überzeugen lassen, ehe er es nicht mit Augen gesehen und mit Händen getastet hat; und Wunder pflegen nicht dadurch glaubwürdig zu werden, daß sie vor 2000 Jahren passiert sein sollen. — Dem mag nun sein wie ihm wolle, auf alle Fälle ist diese Begründung der Offenbarungsautorität offenbar eine reine Verstandessache. „Bücher, die Weissagungen enthalten, deren Eintreffen wir schon konstatieren konnten, verdienen auch in dem Glauben, was sie über Dinge behaupten, die zu kontrollieren wir zur Zeit noch nicht imstande sind" — das ist eine verstandesmäßige Maxime der Forschung, mit der die Vertreter der orthodoxen Offenbarungslehre den Glauben an die betreffende Autorität logisch zu begründen oder zu rechtfertigen versuchen. So ist also für die Orthodoxie das religiöse Glauben kurz gesagt nichts andres, als ein Für-wahr-halten aus Gründen des Verstandes, nämlich aus Gründen, die mir eine bestimmte Quelle, der ich die für wahr gehaltenen Sätze entnehme, glaubwürdig machen. Und wenn wir religiöses Glauben und verstandesmäßiges Erkennen durch einen scharfen Schnitt von einander trennen, so wenden wir uns damit nicht nur gegen die rationalistische, sondern ebenso gegen die Offenbarungstheologie.

Wir haben bisher den religiösen Glauben nur negativ charakterisiert.

Wir haben nur konstatiert, daß man ihm nicht gerecht werden kann, wenn man ihn als ein Für-wahr-halten aus theoretisch-logischen Gründen nimmt Nun stellten wir schon zu Anfang dem dogmatisch-theoretischen den praktisch-sittlichen Gehalt der Religion gegenüber. Kann man von der einen Seite das Wesen der Religion nicht erfassen, so wird man auch hier seinen Ausgangspunkt in dem andern, dem praktisch-sittlichen Moment nehmen. Und auch hier treffen wir wieder mit Kant zusammen, dessen positive Religionsphilosophie in dem Satze gipfelt, daß die Grundlehren der Religion „Postulate der praktischen Vernunft" sind.

Was bedeutet diese Bezeichnungsweise?

Zunächst: Die Glaubenssätze sind Postulate der Vernunft, d.h. sie sind nicht blinde oder unbegründete Vorurteile, sondern bestimmt motivierte Annahmen. Aber die Motive für diese Annahmen liegen nicht auf logisch-theoretischem, sondern auf sittlich-praktischem Gebiet. Wieso nun kann das sittlich-praktische Verhalten, das sittliche Werten und entsprechende Wollen zum Motiv eines Für-wahr-haltens werden oder ein Für-wahr-halten, ein Glauben aus sich hervortreiben? Ich will versuchen, Sinn und Grund dieses Gedankens etwas näher zu entwickeln, ohne mich dabei eng an den Wortlaut der Kantischen Ausführungen zu binden.

In jedem Wollen steckt ein Glauben — nämlich: ein Glauben an die Möglichkeit, an die Erreichbarkeit des Ziels, dem das Wollen, der Entschluß gilt. Auch wenn der Verbrecher einen Raub begehen will, glaubt er an die Möglichkeit dieses Raubes. Glaubte er nicht daran, so würde er eben nicht diesen Willen haben, so wäre es schlechterdings sinnlos für ihn, die Tat ausführen zu wollen. Sobald ich mich von der Unmöglichkeit des Gewollten überzeugt habe, fällt mein Wollen von selbst dahin. Das als unmöglich Erkannte kann ich vielleicht noch wünschen — genauer brauchen wir in diesem Falle die Wendung „ich wünschte", oder „wollte", daß dies so wäre oder würde — aber ich kann es nicht wollen. In jedem Wollen steckt als ein unabtrennbares Moment, dessen Wegfall das Wollen selbst zerstört und unmöglich macht, der Glaube an die Erreichbarkeit des Gewollten. Nun ist der Glaube des Verbrechers an die Möglichkeit des Raubes, den wir hier als Beispiel benutzten, ganz gewiß kein religiöser Glaube, aber er kann uns den Weg weisen zum Verständnis des religiösen Glaubens: wenn wir nämlich als religiös denjenigen Glauben bezeichnen, der ein entsprechendes Bestandstück alles sittlichen Wollens ausmacht.

Auch im sittlichen Wollen, auch im Wollen, das auf die Verwirklichung des Guten gerichtet ist, steckt ein Glauben, ein Glauben daran, daß es möglich ist, das Endziel alles unseres sittlichen Wollens in die Wirklichkeit zu übersetzen. Um es in konkreter Form auszusprechen: All' unser sittliches Wollen zielt darauf ab, aus uns selbst und andern sittlich gute, sittlich wertvolle Persönlichkeiten zu machen und solche Persönlichkeiten, die

dieses ihres sittlichen Wertes froh werden. Dieses Wollen aber wäre sinnlos, wenn wir das gesteckte Ziel nicht als ein mögliches, erreichbares betrachteten. Es müßte in sich selbst zusammenfallen, zu einem tatenlosen „ich wollte" oder „wünschte" werden, wenn wir ernsthaft uns die Ansicht anzueignen vermöchten, daß die Arbeit, die diesem Wollen entspricht, eine sinn- und zwecklose Sisyphusarbeit ist. Eine solche Sisyphusarbeit aber wäre die menschliche Tätigkeit, wenn die Kräfte der Natur, soweit sie unsrer Macht nicht unterworfen sind, immer blind wieder vernichteten und zerstörten, was die vom sittlichen Wertgesichtspunkte geleitete Arbeit geschaffen hat. Vom Standpunkt der naturwissenschaftlichen Erfahrung aus gesehen hat der Mensch, und zwar der Einzelne sowohl, wie das Volk, die Nation, die Menschheit keinen Vorzug vor einem beliebigen Ding ohne Leben und Bewußtsein, nimmt er unter diesen Dingen keine besondre Stellung ein; die Natur scheint Menschen und Menschenwert nicht höher einzuschätzen, als einen beliebigen Holzklotz oder Felsblock. Das ist es, was wir den „blinden Zufall" in der Natur nennen. Wenn wir nun nicht nur wünschen, sondern wollen, daß alle Menschen und mit ihnen die Menschheit einem bestimmten Idealzustand sich unbegrenzt annähern, so müssen wir auch nicht nur wünschen, sondern glauben, daß diese Herrschaft des blinden Zufalls in der Welt nur eine scheinbare Tatsache ist, daß es möglich ist, sittliche Werte zu schaffen und zu erhalten — trotz des scheinbar übermächtigen Gegners, den wir in der Natur vor uns haben. Fassen wir nun den religiösen Glauben so, so ist dieser Glaube ein Stück, ein Moment des in uns allen lebenden sittlichen Wollens und Wertens und zwar ein Stück, ohne das das sittliche Wollen selbst unmöglich würde. Das bringt Kant durch seinen Begriff der praktischen Postulate zum Ausdruck. Die praktischen Postulate sind Forderungen, die der Mensch für erfüllt halten muß, wenn er seine Kräfte für die Schaffung sittlicher Werte einsetzen soll; hätten wir die volle Überzeugung ihrer Nichterfüllung uns zu eigen gemacht, so bliebe der unedlen Natur nur der Genuß als Lebenszweck, der edleren nur der Selbstmord übrig. — Man sieht, die Frage, von der wir in diesem Zusammenhang handelten, die Frage: wie kommt es, daß aus dem Wünschen, die religiösen Dogmen, die Lehre von der sittlichen Weltordnung u.s.f. möchten wahr sein, ein Glauben an ihre Wahrheit wird? und worin besteht dieses Glauben? — diese Frage hat durch den Begriff der praktischen Postulate eine klare und verständliche Antwort erfahren, die zugleich der Eigenart dieses Glaubens gerecht wird, seine Intensität, seine Unabhängigkeit, seine Beziehung zum sittlichen Leben in eigentümlicher Weise beleuchtet.

In dieser letzteren Hinsicht sei noch eine Folgerung aus dem gewonnenen Begriff des Glaubens ausdrücklich gezogen. Offenbar verhalten sich nach dem Gesagten Sittlichkeit und religiöse Gesinnung in einer eigentümlichen Weise zu einander. Da der religiöse Glaube ein Stück, ein Moment des sittlichen Wollens ist, wie eben ausgeführt wurde, so ist offenbar jeder

sittlich wollende Mensch eo ipso zugleich religiös gläubig, er ist es auch dann, wenn er sich dessen gar nicht ausdrücklich bewußt ist; der religiöse Glaube steckt im sittlichen Wollen, er braucht nicht noch daneben als theoretische Überzeugung zu bestehen. Ja, noch mehr: der unvertilgbare Glaube, der im sittlichen Wollen und Handeln liegt, kann im Menschen fortbestehen, auch wenn der Betreffende jedesmal, wenn er einer theoretischen Überlegung über diese Dinge sich hingibt, an der Berechtigung dieses Glaubens zweifelt oder zu einer direkten Verwerfung desselben gelangt. Wie das möglich ist, will ich durch ein Beispiel aus anderem Gebiet klar zu machen versuchen. Durch seine erkenntnistheoretischen Überlegungen wird Hume zu einem prinzipiellen Zweifel an der Gültigkeit des Kausalgesetzes geführt. Aber dieser Zweifel hindert ihn nicht und kann ihn nicht hindern, in jeder sonstigen Untersuchung der Wissenschaft und des praktischen Lebens eben dies Kausalgesetz anzuwenden, also es als gültig vorauszusetzen. Auch hier, können wir sagen, besteht ein theoretischer Zweifel zusammen mit einem unbedingten praktischen Für-wahr-halten. Und so verhält es sich auch mit dem religiösen Glauben, da wo er sich mit einem theoretischen Zweifel paart. Der religiöse Glaube, d.h. der Glaube an die Erreichung des Ziels, an die mögliche Schaffung, Steigerung und Erhaltung aller sittlichen Werte, also an das Vorhandensein einer sittlichen Weltordnung, bleibt im Menschen bestehen, solange es ein sittliches Wollen und Handeln in ihm gibt; daß er da ist, dafür ist das sittliche Wollen eben der Beweis, da ohne ihn dieses sittliche Wollen aufhören und der vollendeten Resignation oder Verzweiflung Platz machen müßte. Daß der theoretische Zweifel zu diesem Ergebnis nicht führt, ist, mit einem Kantischen Worte, ein charakteristisches Zeichen für den „Primat" der praktischen vor der theoretischen Vernunft oder des Glaubens vor dem Wissen. — Allerdings: Wer in seinem theoretischen und praktischen Verhalten übereinstimmt, wer imstande ist, auch mit vollem Gefühl der Überzeugung an den Sätzen des Glaubens festzuhalten, sie mit Bewußtsein zu bejahen, nicht nur praktisch oder durch die Tat ihnen instinktiv zu folgen, der entgeht einem jener quälenden Konflikte in der eignen Persönlichkeit, einer jener inneren Zwiespältigkeiten, unter denen unsere von des Gedankens Bläße angekränkelte Generation so viel zu leiden hat. Indem er über einen solchen Konflikt hinweghilft, macht der Glaube, d.h. der volle Glaube, der sich nicht nur im Werten und Wollen, sondern auch im lebendigen Überzeugungsgefühl äußert, wirklich „selig". Aber freilich kann nur eine sich selbst mißverstehende Kirchenlehre daraus die Folgerung ziehen, daß man einen solchen theoretischen Glauben fordern könne oder daß ein solcher Glaube gar sittlich verdienstlich wäre. Gottfried Keller hat mit temperamentvoller Kürze an dieser sonderbaren Auffassung eine vortreffliche Kritik geübt.[1])

[1]) „Wer an eine Sache glaubt, kann ein guter Mann sein, wer nicht, ein

Ich sprach in diesem Zusammenhang von „Glaubenssätzen". Wir müssen indessen daran festhalten, daß es streng genommen nur *einen* Gegenstand des Glaubens, also nur *einen* Glaubenssatz gibt: die Annahme einer sittlichen Weltordnung, d.h. die Annahme, daß es möglich ist, sittliche Werte zu schaffen und zu erhalten oder daß die Welt in Wirklichkeit so beschaffen ist, daß sie dieses Ziel ermöglicht, daß wir die Vorgänge in der Welt von diesem Ziel aus sittlich billigen dürfen und alle Ausnahmen von diesem Ideal eben nur scheinbare Ausnahmen sind, dadurch bedingt, daß die ganze Welt mehr umfaßt, als den uns in der Erfahrung gegebenen Teil. Die *verschiedenen* Glaubenssätze aber, d.h. die einzelnen Dogmen der verschiedenen Religionen sind, wie schon ausgeführt, Versuche, mit Rücksicht auf die widerstreitenden speziellen Erfahrungen den Zusammenhang, in den unser sittliches Bewußtsein uns die gegebene Welt einfügen heißt, in konkreter Form zu denken oder klarzustellen. Offenbar aber steckt in jedem solchen Dogma oder System von Dogmen, in jeder einzelnen überkommenen Religion genau so viel *wirkliche Religion*, als sie dem eben bezeichneten Zweck dienen oder als sie die Welt als ein sittlich wertvolles Ganzes der geschilderten Form vorstellig machen. Oder anders gesagt: eine Religion wird als Religion um so höher stehen, je mehr und je reiner sie diesen Zweck verwirklicht. Nun besteht hier freilich eine Schwierigkeit: Keine Religion wird jemals ganz darauf verzichten, zugleich eine gewisse theoretische Welterklärung geben zu wollen, über Ursprung nicht nur der Welt, sondern auch einzelner Welterscheinungen allerhand Aussagen zu machen. Den letzten sachlichen Grund dieses Sachverhaltes wollen wir nachher erörtern; hier sei nur kurz erwähnt, daß er sich schon aus dem historischen Ursprung der religiösen Dogmen leicht verstehen läßt. Aus einleuchtenden Gründen nämlich können religiöse Vorstellungen nicht eigentlich von Einzelnen geschaffen und erdacht werden, wie etwa eine wissenschaftliche Hypothese,

ebenso guter. Wenn ich bezweifle, ob zweimal zwei vier seien, so sind es darum nicht minder vier, und wenn ich glaube, daß zweimal zwei vier seien, so habe ich mir darauf gar nichts einzubilden und kein Mensch wird mich darum loben. Wenn Gott eine Welt geschaffen und mit denkenden Wesen bevölkert hätte, alsdann sich in einen undurchdringlichen Schleier gehüllt, das geschaffene Geschlecht aber in Elend und Sünde verkommen lassen, hierauf einzelnen Menschen auf außerordentliche und wunderbare Weise sich offenbart, auch einen Erlöser gesendet unter Umständen, welche nachher von dem Verstande nicht mehr begriffen werden konnten, von dem Glauben daran aber die Rettung und Glückseligkeit aller Kreatur abhängig gemacht hätte, alles dieses nur, um das Vergnügen zu genießen, daß an ihn geglaubt würde, Er, der seiner doch ziemlich sicher sein dürfte: so würde diese ganze Prozedur eine gemachte Komödie sein, welche für mich dem Dasein Gottes, der Welt und meiner selbst alles Tröstliche und Erfreuliche benähme. . . . . Ich kann wohl sagen: ich will dies tun oder jenes lassen, ich will gut sein oder mich darüber hinwegsetzen, . . ich kann aber nie sagen: ich will glauben oder nicht glauben, ich will mich einer Wahrheit verschließen oder mich ihr öffnen. Ich kann nicht einmal bitten um Glauben, weil was ich nicht einsehe, mir niemals wünschbar sein kann". (Aus Kellers „Grünem Heinrich, II. Band, 11. Kapitel.)

sondern sie müssen allmählich entstehen und wachsen. Was der Einzelne erdenkt, das unterliegt allemal sofort auch der Kritik des Verstandes; nur als Produkte des Volksgeistes allmählig entstehend und durch Tradition sich fortpflanzend können religiöse Vorstellungen diejenige Eindrucksfähigkeit gewinnen, die sie besitzen müssen, damit sich auf sie ohne Weiteres der Glaube mit erstreckt, der sich in der ausführlich besprochenen Weise an den Grundpfeiler der Religion, an den Satz von der sittlichen Weltordnung knüpft. Solche Gebilde des Volksgeistes und der Tradition aber sind stets mehr oder minder komplizierte Gebilde, die nicht einem einzelnen Motiv, sondern einem Komplex von Motiven ihr Dasein verdanken. Schon deshalb spielen bei der Entstehung und Ausgestaltung religiöser Vorstellungen auch andre, als die eigentlich religiösen Motive eine Rolle, suchen in ihnen auch wissenschaftliche, ästhetische u.s.w. Interessen Befriedigung. So wird Gott, der Inbegriff des Guten, zugleich zur Ursache der Welt; oder es wird in einer leicht verständlichen naiven Naturerklärung der Donner zur Stimme Gottes. Wie nun der Einzelne keine systematische Religion schaffen kann, so kann es auch nicht seine Aufgabe sein, solche Vorstellungen aus einer vorhandenen Volksreligion zu entfernen — auch die Umbildung der Religion kann nicht von heute auf morgen, sondern muß allmählich geschehen; aber man wird von den Leitern und Lehren der religiösen Gemeinschaften, wie von jedem religiös empfindenden Menschen überhaupt erwarten müssen, daß er diese Elemente des religiösen Systems dem eigentlichen inneren Zweck und Ziel der Religion unterordnet. Die Religion soll kein wissenschaftlich oder ästhetisch befriedigendes, sondern sie soll ein Ganzes aus der Welt machen, das ein Streben und Wollen nach dem sittlichen Endziel zu einem möglichen und sinnvollen macht. Wie weit dann der Einzelne an jenen Dogmen festhält, das wird davon abhängen, wie weit für ihn das Bedürfnis besteht, den Gedanken der sittlichen Weltordnung in konkreter Form sich auszugestalten und mit den widersprechenden Erfahrungen in Einklang zu bringen.

Erste Voraussetzung des bewußten religiösen Glaubens — erstrecke er sich nun auf bestimmt fixierte Dogmen oder gelange er zu solcher Fixierung nicht — ist freilich stets ein religiöses Empfinden, ein religiöses Bedürfnis überhaupt. Dieses religiöse Bedürfnis wird uns, wie sich aus dem Gesagten von selbst ergibt, dann zum Bewußtsein kommen, wenn wir die, freilich elementare, Erfahrung machen, daß unserem auf die Schaffung sittlicher Werte gerichteten Streben die Natur als eine feindliche oder mindestens gleichgültige Übermacht gegenübersteht. Zeiten, in denen dieses Bewußtsein besonders mächtig ist, sind die eigentlich religiös schöpferischen und religiös empfindenden Zeiten. Wir sprechen in solchen Zeiten von einem „Erlösungsbedürfnis", insofern ein ausgesprochenes Moment in dem religiösen Bedürfnis eben das Bewußtsein der eigenen Schwäche und der

Unzulänglichkeit des eignen Wollens ist. Wo dies Empfinden fehlt, da mögen wohl Gottesvorstellungen und verwandte Gedanken existieren, aber sie haben keinen religiösen Gehalt. Oder anders gesagt: Ohne die Grundlage des im sittlichen Werten und Wollen enthaltenen religiösen Bedürfnisses werden die religiösen Dogmen einfach zu Vorurteilen, deren Für-wahr-halten durch nichts gerechtfertigt ist. Zugleich ergibt sich daraus klar das einzig mögliche Verhältnis zwischen sittlichem und religiösem Empfinden oder zwischen sittlichem Sollen und religiösem Glauben, wie es wiederum Kant erschöpfend gefaßt und gezeichnet hat: die Religion ruht und entwickelt sich auf der Grundlage des Sittengesetzes, nicht umgekehrt. Eine „Religion", aus der sich das Sittengesetz erst als Folge ergeben sollte, ist so wenig eine Religion, wie die dadurch gewonnene Sittlichkeit mehr ist, als eine heteronome Scheinmoral.

Ich kehre jetzt noch einmal zu der Gegenüberstellung von Religion und Wissenschaft zurück, um ihr eine kurze abschließende Betrachtung zu widmen. — Wir sahen, daß die ganze Religion sich schließlich auf einen Satz reduziert: auf den Satz, daß in der Welt eine sittliche Ordnung der Dinge herrscht oder daß jeder einzelne Vorgang in der Welt sittlich recht, sittlich richtig ist, auch wenn wir nicht imstande sind, ihn als einen solchen unmittelbar zu erkennen. Die religiösen Dogmen sind Ergänzungen der gegebenen Welt, hervorgehend aus dem Bestreben, den widersprechenden Erfahrungen gegenüber diesen Glaubenssatz aufrecht zu erhalten, wiederherzustellen, das Festhalten an ihm zu ermöglichen (man denke als Beispiel an die Unsterblichkeitslehre). Etwas ganz Analoges nun gilt letzten Endes auch von der Wissenschaft. Auch die Wissenschaft reduziert sich im Grunde auf einen Satz: auf den Satz, daß Alles in der Welt notwendig ist, daß jeder Tatbestand in der Welt notwendig da auftreten mußte, wo er auftritt. Oder, um es anders auszudrücken: die Wissenschaft baut sich auf dem Satz auf, daß wenn wir irgendwo und irgendwann ein b auf ein a folgen sehen, nicht nur hier und jetzt, sondern allgemein und überall b auf a folgt. Die einzelnen Sätze der Wissenschaft sind nichts andres, als Spezialfälle dieses einen allgemeinen Grundsatzes und die Hypothesen der Wissenschaft sind Versuche, den Satz gegen den Widerspruch der unmittelbaren Erfahrung aufrecht zu erhalten, wiederherzustellen, das Festhalten an ihm zu ermöglichen.

Wir erhalten also einen Grundsatz der Wissenschaft und einen solchen der Religion, die wir einander parallel setzen können und die beide uns als feste, durch keine widersprechende Erfahrung zu erschütternde Richtschnur gelten. Und letzten Endes ist nun auch der Grund, der uns den einen und den andern Grundsatz, den der Religion und den der Wissenschaft, für wahr halten, auch aller widerstreitenden Erfahrung gegenüber für wahr halten läßt, ein analoger. Wir glauben an den Satz von

der sittlichen Weltordnung, wir müssen an ihn glauben, weil ohne ihn das von der sittlichen Überlegung, vom sittlichen Wertgesichtspunkt diktierte Wollen und Handeln sinnlos, hinfällig würde. Und wir postulieren den Satz von der Notwendigkeit alles Seienden als oberstes und unbedingt gültiges Gesetz aller Tatsachen, weil wir ohne diese Voraussetzung schlechterdings kein Urteil über die gegebenen Tatsachen fällen können, weil sonst jede Beurteilung dieser Tatsachen hinfällig, sinnlos, unmöglich würde. Oder, um es noch präziser auszudrücken: Jeder auf ein Werturteil gegründete Willensakt ist ein Beweis dafür, daß wir den einen, und jedes theoretische Urteil, das wir vollziehen, ist ein Beweis dafür, daß wir den andern der beiden Grundsätze als gültig voraussetzen; denn das Vollziehen jenes Willensaktes und das Fällen dieses Urteils *involviert* die Anerkennung des entsprechenden Grundsatzes. Hier erscheint die *Analogie* der beiden Gebiete in ihren letzten Gründen durchsichtig und verständlich.

Zugleich aber wird nun der letzte *Gegensatz* verständlich, der zwischen beiden Gebieten notwendigerweise besteht. Um es kurz zu sagen: Die naturwissenschaftlichen Behauptungen, die die Aufrechterhaltung des Grundsatzes aller theoretischen Wissenschaft und damit die theoretische Beurteilung der gegebenen Tatsachen überhaupt ermöglichen, sind selbst eben *Behauptungen*, d.h. *Urteile*; dagegen sind die religiösen Dogmen, die die Aufrechterhaltung des sittlichen Wollens ermöglichen, nicht selbst *Willensakte* oder Wertungen, sondern ebenfalls *Urteile*. Daraus ergeben sich zwei wichtige Folgerungen.

Zunächst ist nach dem Gesagten klar, daß wir die Gültigkeit des Grundsatzes aller theoretischen Wissenschaft offenbar auch nicht einmal theoretisch in Zweifel ziehen oder verneinen können, denn eine solche Verneinung hebt mit der Möglichkeit alles Urteilens auch sich selbst auf. Dagegen können wir theoretisch den Satz von der sittlichen Weltordnung bezweifeln oder verneinen, ohne daß diese Verneinung eine *logische* Unmöglichkeit enthielte.

Und zweitens wird jetzt auch verständlich, daß, wie schon vorhin erwähnt wurde, jede Religion zugleich eine gewisse theoretische Welterklärung enthält. Es ist das offenbar deshalb unvermeidlich, weil die Dogmen selbst, wie ich es eben ausdrückte, nicht Willensakte, sondern Urteile sind oder eine Ergänzung der gegebenen Welt liefern, die die Form des Verstandes nun einmal an sich tragen muß. Jede theoretische Beurteilung aber, jede denkende Verarbeitung eines gegebenen Stoffs enthält, wenn sie sich nicht rein auf die Konstatieruug der gegebenen Tatsachen selbst beschränken will, eine „Erklärung", eine Fassung des gegebenen Materials in notwendige Zusammenhänge. Nur daß diese „Erklärung", diese Einreihung der bekannten Welt in geurteilte notwendige Zusammenhänge, wie sie das religiöse Dogma vollzieht, nicht *rein* von theoretischen wissenschaftlichen

Motiven, sondern zugleich vom religiösen Gemütsbedürfnis diktiert ist. Daraus ergibt sich aber weiter, daß, wenn religiöse und wissenschaftliche Lehrsätze in Konflikt geraten, was ja an sich möglich ist, die wissenschaftlichen Sätze den Vorrang behalten müssen. Eine doppelte Wahrheit gibt es nicht und kann es nicht geben, zwei widersprechende Sätze können auch dann nicht zusammen wahr sein, wenn der eine in wissenschaftlichem, der andre in religiösem Zusammenhang vorkommt. Bei einem Konflikt aber zwischen zwei Urteilen, der doch theoretisch, vom Verstande, entschieden werden soll, entscheiden offenbar die Gesetze des Verstandes, also die Grundsätze der theoretischen Erkenntnis. In der Tat aber wird ein Konflikt dann nicht zu befürchten sein, wenn sich beide, Religion und Wissenschaft, ihrer Grenzen bewußt bleiben. Bezüglich der Religion wurde schon betont: es muß im Auge behalten werden, daß der Zweck der Religion nicht der ist, eine Welterklärung zu geben, sondern der, die Welt theoretisch so vorzustellen, daß sie für das sittliche Wertbewußtsein ein befriedigendes Ganzes darstellt. Und der Glaube an das Vorhandensein dieses sittlich befriedigenden Ganzen, an die „sittliche Weltordnung", wird auch dann nicht zerstört werden, wenn einzelne traditionelle religiöse Vorstellungen sich als unhaltbar erweisen und durch andre ersetzt werden müssen. Analoges aber gilt für die Wissenschaft. Die Wissenschaft muß das Ergebnis der Vernunftkritik im Gedächtnis behalten, daß Hypothesen und Theorien nur dazu da sind, die gegebenen Tatsachen unter Gesetze zu bringen, und daß die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis ein für alle Mal da liegen, wo die Grenze einer möglichen Bestätigung durch direkte Erfahrung liegt. Sie muß diese Beschränkung üben im eignen Interesse, denn es gilt für sie die allgemeine Maxime, daß der Wahrheitswert einer Hypothese um so mehr wächst, je größer ihre „Einfachheit" ist, d.h. je größer die Zahl der ihr entsprechenden oder aus ihr sich ergebenden Tatsachen im Umkreis der bekannten Erfahrungen und je geringer anderseits die Zahl der aus ihr unvermeidlich folgenden Annahmen ist, die ihrer Natur nach hypothetisch bleiben müssen, weil sie der Erfahrung unzugängliche Gebiete betreffen.

Durch die Aufhebung eines einzelnen Dogmas, sagte ich eben, wird noch nicht die Religion als solche betroffen oder wird, was dasselbe sagt, noch nicht notwendigerweise die Grundlage aller Religion, der Satz von der sittlichen Weltordnung aufgehoben, und es wird das um so weniger zu befürchten sein, je mehr das unhaltbar gewordene Dogma der erklärenden Seite der Religion angehört. Indessen ist es damit nicht ausgeschlossen, daß es dennoch Dogmen, spezielle religiöse Lehrsätze gibt, die in der Tat unersetzbare Bestandteile der Religion als solcher bilden, anders gesagt, daß es bestimmte Annahmen gibt, ohne die es unsrer Vernunft schlechterdings unmöglich ist, die Welt als ein sittlich befriedigendes Ganzes zu denken. Ob ein einzelnes Dogma diesen Charakter trägt, darüber wird

natürlich Streit bestehen können; und ein solcher Streit kann offenbar nur entschieden werden durch die Vernunft, Kantisch gesprochen durch die „praktische Vernunft", durch die Reflexion auf das sittliche Wertbewußtsein. Nur um dies durch ein Beispiel zu illustrieren, erwähne ich noch einmal die Unsterblichkeitslehre. Wenn wir den Glauben an persönliche Unsterblichkeit als wesentliches Moment aller Religion bezeichnen, so können wir dies lediglich, aber auch hinreichend durch die Behauptung begründen, daß das Individuum allein Träger eines unbedingten sittlichen Wertes sei. Durch die Lehre vom Persönlichkeitswert als dem einzig unbedingten Wert, der Kant im ersten Satz der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" so emphatisch Ausdruck gibt.[3]) Aus dieser Lehre folgt, daß der Tod als absolute Vernichtung des Individuums betrachtet der sittlichen Weltordnung widerspricht. Nun ist aber diese Lehre nicht unbestritten. Es gibt Ethiker, die dem Volk, der Nation, der Menschheit einen besondren Wert beimessen, einen qualitativ andren und zugleich höheren Wert, als dem Individuum. Wer auf diesem Standpunkt steht, der wird eventuell die Vernichtung des Individuums gutheißen können — im Interesse der Verwirklichung jenes andern, höheren Wertes. Ich will die Frage, wer Recht hat, hier nicht erörtern, ich will nur darauf hinweisen, daß hier die Entscheidung einer — sehr wohl diskutierbaren — Tatsachenfrage der Ethik zugleich einem grundlegenden Dogma seine Stellung innerhalb der Religion anweist.

Auf der andern Seite kann freilich auch der, der auf dem Boden der Lehre vom unbedingten Wert der Persönlichkeit steht, daran zweifeln, ob die Unsterblichkeit in der Form, die sie für unsre Vorstellung gewöhnlich annimmt, unser religiöses Bedürfnis befriedigt. Wir werten die menschliche Persönlichkeit, das menschliche Leben, aber wir werten sie als bewußte Persönlichkeit, als bewußtes Leben. Und wiederum in diesem Bewußtseinsleben sind es bestimmte Erlebnisse, die dem Leben seinen Wert geben — Höhepunkte, Glanzpunkte alles Bewußtseins, alles Lebens und Erlebens. Diese Erlebnisse aber sind, wie alle Erlebnisse, vorübergehend, die Augenblicke, in denen ein solcher Höhepunkt erreicht wird, vergehen und machen dem Alltäglichen, Gewohnheitsmäßigen und Nichtigen Platz. Ist dieses Vergehen und Zurücksinken solcher Momente ins alltägliche Leben für unser Empfinden nicht im Grunde ebenso trostlos, wie das Vergehen der Persönlichkeit als ganzer? Müssen wir nicht auch fordern, daß solche Momente, in denen sich der Wert des Lebens gewissermaßen zusammenfaßt und ver-

[3]) „Es ist nichts in der Welt, ja auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille". — Freilich bezeichnet Kant gelegentlich auch „die Menschheit" als den höchsten Zweck in der Welt, aber in der bezeichnenden Wendung die Menschheit „in mir und andern". Das will sagen: Jeder einzelne Mensch, sofern und soweit er Mensch, d.h. reines Vernunftwesen ist, soweit er sich frei gemacht hat von den individuellen Schranken und „Neigungen" seiner Natur.

körpert, etwas Bleibendes und Dauerndes – eine „Unsterblichkeit" besitzen? – Ich führe diesen Gedanken an, wesentlich um zu zeigen, wie wenig wir im Grunde fähig sind, eine wirklich befriedigende Lösung unsrer sittlich religiösen Bedürfnisse in positiver Formulierung zu geben. Eine Vorstellung solcher verklärender „Unsterblichkeit" einzelner Erlebnisse läßt alle Erfahrung und alle Analogie mit wirklichen Erfahrungen soweit hinter sich, daß es ins Unbestimmte verschwimmt. Kein Wunder, daß in jeder Religion ein Stück Mystik steckt. Wo die positive Vorstellungsfähigkeit aufhört, da tritt das mit zerfließendem Inhalt erfüllte gefühlsbetonte Symbol an die Stelle des fest umschriebenen Gedankens. Die Mystik ganz aus der Religion zu verbannen, kann nicht gelingen – und eben darum ist eine Metaphysik, eine Religion in wissenschaftlicher Form, d.h. die Schaffung eines unser sittliches Empfinden befriedigenden und dabei nur mit klaren und fest umschriebenen Begriffen und Gedanken arbeitenden Weltbildes ein aussichtsloses Beginnen.

Ich fasse die gegebene Charakteristik der Religion zusammen, indem ich noch einmal ein Kantisches Wort zitiere. Der Religionsglaube, sagt Kant, sei ein „praktischer Vernunftglaube" und als solcher habe er Anspruch auf Allgemeinheit und Notwendigkeit. – Die Religion, können wir das etwas ausführlicher ausdrücken, ist Sache der Vernunft, d.h. sie entspringt, wie Kunst und Wissenschaft, denjenigen Funktionen des menschlichen Geistes, die nicht in rein persönlichen, individuellen Erlebnissen, sondern in einem Erleben sich äußern, das überzeitlichen und überindividuellen Charakter hat oder das, was dasselbe besagt, den Anspruch auf Geltung erhebt. Solche Funktionen sind: das Urteil; das ästhetische Werten und künstlerische Schaffen, das sittliche Werten und Wollen und das auf ihm beruhende religiöse Glauben, das zugleich in eigentümlicher Weise eine Brücke schlägt zwischen den beiden Seiten der menschlichen Vernunft, der theoretischen und praktischen, oder zwischen dem Erkennen und dem Werten, indem es sich darstellt als ein Erkennen, das untrennbar mit dem Werten verbunden ist, als ein Erkennen im Werten.

Gedanken über Menschheitsreligion und Kirche.

Von Theophil Steinmann.

Das Neuerwachen des – sei es nun religiösen Fragens oder religiösen Lebens – in unsern Tagen ist bekanntlich nicht begleitet von einem Erstarken des kirchlichen Sinnes. Viel eher tritt uns grade bei führenden Männern dieser religiösen Bewegung hin und wieder nicht nur Indifferenz, sondern Abneigung gegen das Kirchentum entgegen. Bewußt

wird dort eine wirklich universale voll menschheitliche Art der Religion gesucht, geahnt oder als gewonnen verkündigt, die alle Schranken und Beengungen des Statutarischen abgestreift hat; alles kirchliche Wesen aber erscheint in seinem innersten Bestand als solche Beengung und zugleich als Veräußerlichung des grade in seiner absoluten Innerlichkeit Universalen.

Ohne Zweifel beruht diese Unkirchlichkeit und Antikirchlichkeit nicht lediglich auf der Laune eines überstiegenen religiösen Individualismus und einer phantastischen Allerweltsschwärmerei, die keinen Sinn für das objektiv Gegebene und seine festen Scheidungen und Grenzlinien besitzt. Es kommen vielmehr durch das starke Erwachen subjektiver Religion mit ausgesprochen universalistischer Tendenz eigentümliche Spannungen stark zum Bewußtsein, die im Wesen der Sache liegen. Kirche und universalistische Religionswahrheit sind in der Tat zwei Größen, zwischen denen ein Spannungsverhältnis besteht. Dies Spannungsverhältnis läßt aber nicht die einfache Lösung zu, auf welche wohl mancher aus starker Empfindung für die vorhandene Spannung verfällt: man trennt die beiden Dinge ganz von einander, als gingen sie sich so gut wie garnichts an. Vielmehr gehören Kirche und Religion, auch universal menschheitliche, zugleich zusammen und sind auf einander angewiesen. Es sind hier wirkliche Lebenszusammenhänge vorhanden, aber eben menschliche, die als solche nicht von selbst und für immer sich in Richtigkeit befinden. Ist aber etwas schief und verkehrt in ihrem Verhältnis, dann gibt das eben darum eine so lebhafte Empfindung des Unleidlichen, weil vom Innersten her mitten in allem Schiefen und Verkehrten der Lage immer wieder die Zusammengehörigkeit sich bemerkbar macht.

Es soll mit dieser Hervorhebung des inneren Zusammenhanges zwischen Kirche und Frömmigkeit keineswegs geleugnet werden, daß die Kirche Eigenschaften entwickeln kann und tatsächlich auch immer wieder entwickelt hat, welche persönliche Frömmigkeit behindern und namentlich auch dem Universalismus solcher Frömmigkeit entgegenstehen. Im besonderen sei für die Gegenwart zugestanden, daß die spezifische Kirchenform der christlichen Religion wirklich Eigenheiten besitzt, welche die Unkirchlichkeit und Antikirchlichkeit der verschiedensten durchaus christlichen oder doch wenigstens in der Hauptsache christlichen Frömmigkeitsregungen sehr gut verstehen läßt. Keineswegs wollen wir der Klage und dem Vorwurf ihre Berechtigung bestreiten, die dahin laut werden, daß die Kirche mit ihren überlieferten Formen des Religionslebens dem neu erwachenden religiösen Suchen und Fragen nicht entgegenkomme, daß hier so wenig sei, woran sich ein wirkliches eigenes Religionserleben unmittelbar entzünden könne. Nur das wollen wir hervorheben: Es liegen hier praktische Probleme vor, die mit dem innersten Bestand der beiden innerlich zusammengehörigen Größen Religion und Kirche verwachsen sind und denen weiter nachzusinnen sich wohl lohnt.

In ihrem vollen Umfange sollen diese Probleme hier nicht behandelt

werden. Nur in einer bestimmten Richtung wollen wir ihnen nachgehen, in welcher Richtung, das ergibt sich aus der Überschrift dieses Aufsatzes, die von Menschheitsreligion und Kirche redet.

1.

Daß das Christentum Menschheitsreligion zu sein oder zu werden beansprucht, steht außer aller Frage. Ist es aber auch von einer solchen innerlichen Beschaffenheit, daß es Menschheitsreligion sein kann? Wie kann denn eine positive Religion in diesem Sinne universalistisch sein? Was hat es überhaupt auf sich mit „Menschheitsreligion"?

Beginnen wir mit dieser letzten Frage: wie haben wir uns Religion als universal-menschheitliche Größe zu denken? — Blicken wir hinüber auf ein anderes Gebiet des geistigen Lebens, die Sittlichkeit. Wir beobachten bei der Sittlichkeit zunächst einen Zustand, da das Sittliche gleich der Summe dessen ist, was die Volkssitte oder eine bis in kleinste Einzelheiten festgelegte religiöse Sittengesetzgebung fordert. Hier ist die Sittlichkeit partikularistisch gebunden. So kann sie nicht menschheitlich werden. All' jene als sittlich geltenden Gebote und Bestimmungen sind allzusehr Produkte bestimmter nicht allgemein menschlicher Verhältnisse: der jeweiligen Kulturlage sei es eines nomadisierenden, sei es eines ackerbauenden Volkes, bestimmter Anschauungen, die irgendwie entstanden, in diesem Kreise herrschen (z.B. Toten- und Bestattungsgebräuche), ja noch ausgesprochener Zufälligkeiten: irgendwelche Einfälle und Ideenassoziationen (allerlei Kleidungssitte, Anstandsformen, komplizierte Ehegebote und Ehehindernisse usw.). Soll die Sittlichkeit universal-menschheitlich werden, dann muß sie sich von all' diesen Bindungen lösen; sie muß diesen ihren positiven Charakter abstreifen. Und darauf geht in der Tat nicht nur alle philosophische Bemühung um das wirklich menschheitlich Sittliche, sondern auch alle praktische Universalierung der Sittlichkeit. Man denke für das Erste besonders an Kant; aber nicht nur an diesen. Auch alle utilitaristische und evolutionistische Ethik arbeitet in derselben Richtung. Indem man, so oder so, das Sittliche als eine universal-menschheitliche Erscheinung zu fassen versucht, bemüht man sich zugleich darum, es von seiner Verflechtung mit lokalen und temporären Zufälligkeiten zu befreien, alles, was in dergleichen seine Entstehungsursache hat, auszuscheiden und ihm eine Verankerung in allgemeinen festen und dauernden Zusammenhängen und Eigentümlichkeiten, sei es des innersten Menschenwesens, sei es der Gesamtwirklichkeit zu geben.

Das Musterbeispiel praktischer Universalierung des Sittlichen ist Jesus und seine sittliche Reformation. Hier wird, wenn auch nicht mit pedantischer und rigoroser Konsequenzmacherei bis in die peripherischsten Einzelheiten, so doch im Prinzip mit vollster Klarheit und Deutlichkeit aller statutarischen Art des Sittlichen der Abschied gegeben und, was recht ist vor Gott und Menschen, unabhängig von aller zufälligen äußeren Satzung,

einem nicht subjektiv beliebigen innersten Urteil jedes Einzelnen unmittelbar zu erkennen zugetraut.

So erhebt sich die universalmenschliche Sittlichkeit, in welcher zugleich alle menschliche Sittlichkeit erst zu sich selbst kommt, als eine eigentümlich eigenständige Größe über alle positiven Formen des Sittlichen. Nicht wächst sich irgend eine positive Sittlichkeit einfach durch räumliche Propaganda zu einer menschheitlichen Sittlichkeit aus; sondern über allen positiven und statutarischen Sittlichkeiten erwächst grade durch Abstreifung des Positiven die universalmenschheitliche Sittlichkeit, die wir nun die Sittlichkeit schlechthin zu nennen uns gewöhnt haben, so sehr, daß es uns förmlich schwerfällt, fürder noch von verschiedenen Sittlichkeiten als positiven Sondergebilden zu reden.

2.

Es legt sich nun sehr nahe, diese Verhältnisse auf das religiöse Gebiet zu übertragen und sich die universalmenschheitliche Religion zu den positiven Religionen in demselben Verhältnis stehend zu denken, wie die Sittlichkeit zu den mancherlei positiven Sitten und Gesetzgebungen. Dann wäre also nicht eine bestimmte positive Religion die allgemein menschheitliche; sondern grade nach Abstreifung des Positiven eine allen positiven Religionen überlegene, ihre Wahrheit erst wirklich ausdrückende menschheitliche Universalreligion.

Ein solches Gebilde ist nun auch tatsächlich geschichtliche Wirklichkeit gewesen in mancherlei Formen philosophischer Aufklärungsreligion bis zur allgemeinmenschlichen Vernunftreligion des 18. Jahrhunderts. Merkwürdig aber, wie so ganz anders sich dieser Vernunftglaube auf seinem Gebiete ausnimmt als jene universalmenschliche überpositive Sittlichkeit auf dem ihrigen!

Dort ein starkes und in sich gefestigtes Gebilde, nicht nur irgendwie lebens- und wirkungskräftig, sondern ganz anders geeignet, den Menschen in seinem tiefsten Innersten zu ergreifen, von dort her in Bewegung zu setzen und in andauernd angespannter Bewegung zu erhalten als irgend eine Volkssittlichkeit oder religiös sanktionierte positive Gesetzgebung es vermag. Die eigentlichen Heroen des sittlichen Lebens sind grade solche Persönlichkeiten, die frei von allen äußerlichen Autoritäten und ihren positiven Satzungen lediglich jenen ungeschriebenen Gesetzen gehorsamen, die sich als unbedingt gültige unmittelbar im Innern bezeugen, d.h. aber eben die Vertreter der überpositiven schlechthin allen Menschen ganz unmittelbar geltenden Sittlichkeit.

Wie anders der überpositive Vernunftglaube! Niemand wird behaupten wollen, daß grade bei ihm die ganze Kraft, Fülle und Tiefe des Religionslebens aufgesucht werden müsse. Will man die kennen lernen, dann wendet man sich anderswo hin. Die Heroen der Religion befinden

sich nicht unter den Vertretern dieses überpositiven allgemein menschlichen Glaubens; ihr Heimatland sind grade die positiven Religionen. Auch vermag jener universal-menschheitliche Vernunftglaube keineswegs so aus eigener Kraft zu leben als ein eigenständiges Gebilde, wie die überpositive Menschheitssittlichkeit. Erscheint diese als die reife Frucht des Sittlichen in der Menschheit, die in sich eigene Lebenskeime und Lebenskräfte birgt, so gleicht jener eher einer Schmarotzerpflanze, die nur von den Säften zu leben vermag, welche ihr Wirt — das ist eine positive Religion — ihr zuleitet, und absterben muß, wo jener abstirbt. Und wie verdünnt, wie destilliert werden dabei jene starken Lebenssäfte! Als ein wie schemenhaftes Gebilde sitzt doch jene Vernunftreligion auf ihrem kräftig im Erdboden wurzelnden Wirt!

Man beachte auch dieses! Die überpositive universalmenschliche Sittlichkeit ist durch sittliche Kräfte aus den Hüllen und Schalen von allerlei Sitten und Gesetzgebungen hervorgetrieben worden. Nicht so auf ihrem Gebiet die überpositive menschheitliche Vernunftreligion. Die hat philosophisches Denken herauspekuliert; religiöse Kräfte waren da nicht beteiligt. Liegt jenes sittliche Höhengebilde auf dem graden Wege des Ganges der sittlichen Triebkräfte der Menschheit: die scheinbare Parallelerscheinung auf religiösem Gebiet ist tatsächlich eine Erscheinung, die abseits des Weges liegt, nicht dort, wo der lebendige Strom des Religionslebens vorwärtsrauscht, sondern dort, wo man einzelne Wässerlein in eine künstliche Anlage abseits gelenkt hat.

Woher nun dieser Unterschied? Was wohl ist es an der Religion, das ihr unmöglich macht, auf dem Wege des eigenen Wachstums zu menschheitlichem Universalismus in ähnlicher Weise aller positiver Besonderheit zu entwachsen, wie die Sittlichkeit das tut, wenn sie grade als überpositive zum vollen Bewußtsein ihrer selbst und ihrer menschheitlichen Geltung erwacht?

3.

Jene philosophische Universalierung der Religion vermag eine solche scheinbar überpositive Religion nur deshalb herzustellen, weil ihr Religion in der Hauptsache ein Inbegriff von Vorstellungen ist. Da gilt es denn, aus dem Vielerlei der Glaubenssätze positiver Religionen das herauszuarbeiten, was wirklich allgemein menschliche Gültigkeit besitzt. Zu dem Zweck sieht man von dem Allerlei zufälliger Meinung ab, das hier diesen dort jenen nur lokalen oder temporären Grund hat, und hält sich an diejenigen Sätze, welche wohl in mannigfachen Variationen von allen Seiten doch in gleicher Weise behauptet werden, weil das gleiche Vernunftwesen des Menschen sich schließlich doch überall vom Grunde her in gleicher Weise bemerkbar macht. Die überpositive Universalreligion besteht so in einer Reihe ver-

nünftiger Sätze. Alle Religionswahrheit geht in bestimmte Urteile ein; diese enthalten die Quintessenz der Religion.

Bei dieser Auffassung der Religion rückt diese nun, allerdings in einer freilich eben nicht zutreffenden Weise, mit dem Sittlichen zusammen. Das Sittliche tritt uns entgegen als Forderung. Alle sittliche Forderung aber kommt uns zum Bewußtsein als Urteil und zwar als ein imperatives. Die Universalierung des Sittengesetzes besteht nun eben darin, daß dieses imperative Urteil immer mehr der zufälligen Äußerlichkeiten entkleidet wird, die ihm als positivem eignen, da es bald diese bald jene oft beliebige Einzelheit zum Gegenstand hat. Es wird immer „prinzipieller", geht immer klarer auf das wirklich entscheidende Innere der Sache. So vollzieht sich eine fortlaufende Vereinfachung der Forderung, je mehr sie zu ihrer eigenen universalistischen Wahrheit kommt. Man mag dafür gerne auch sagen: die sittliche Forderung oder das imperative sittliche Urteil wird immer „abstrakter", je umfassender (und zugleich unmittelbarer) seine Geltung wird. Jedenfalls verliert es immer mehr seine Bindung an bestimmte Greifbarkeiten, wie sie ihm als statutarischem Gesetz und als Gebot irgend einer Sitte eignet, da es genau vorschreibt: jetzt hat eben dieses und jetzt genau jenes zu geschehen.

Wenn Kant bei seinem Versuch, einen Inbegriff der sittlichen Forderung zu gewinnen, so vollständig ins Abstrakteste und nur Formale ging, so hatte das gewiß seine besonderen zeitgeschichtlichen und individuellen Ursachen. Es gibt sich in diesem Resultate des Kantischen Denkens, der wie kein Denker vor ihm den Wesensgründen des Universalsittlichen in seiner spezifischen Eigentümlichkeit nachdachte, aber doch zugleich etwas zu erkennen von der Wesensart des Sittlichen selbst. Seine Geltung ist tatsächlich eine solche allgemein gültiger Urteile, denen mit dem Wachsen ihrer Allgemeingültigkeit der konkret empirische Inhalt immer mehr hinschwindet. Anstelle konkreter Gesetze treten immer mehr nur allgemeine Regeln des Verhaltens, ohne daß dadurch das Sittliche an seiner inneren Kraft einbüßte; im Gegenteil, diese wächst dabei. Es sei noch einmal hingewiesen auf die sittlichen Forderungen Jesu in ihrer Unterschiedenheit von den Gesetzen und Forderungen irgend einer „positiven" Einzelsittlichkeit.

Wenn lebendige Religion sich nicht in ähnlicher Weise universalisieren läßt und alle Versuche philosophischer Aufklärung in der Richtung als Fehlversuche gelten müssen, so liegt das also daran, daß die Religion ihr Leben grade nicht in immer prinzipieller werdenden Urteilen hat, wie das bei der Sittlichkeit der Fall ist. Während die Sittlichkeit mit ihren Geboten einen sachlichen und in dieser Sachlichkeit unpersönlichen Charakter besitzt, ist die Religion ein Allerpersönlichstes und darum grade festgelegt auf eine gewisse Konkretheit.

Das soeben von dem Persönlichkeitscharakter der Religion Gesagte

wird wenig Widerspruch begegnen. Es ist eine oft gehörte Wahrheit. Anders, was wir dazu Gegensätzliches von der Sittlichkeit aussagten. Grade das Wort „Persönlichkeit" gilt ja doch nicht selten als das eigentliche Kernwort aller Sittlichkeit. Man wird aber doch zugestehen müssen, daß niemals Persönlichkeit im sittlichen Sinne zu werden vermag, was sich nicht unter unbedingte Gebote gebeugt hat, ohne viel zu fragen, wie ihm das bekommen werde. Darin hat Kant doch wohl recht, daß sich das Sittliche durch keinerlei Versprechungen einschmeichelt, auch nicht durch die geistigsten. Gewiß ist „sittliche Persönlichkeit" das Resultat. Aber dieses Resultat wird nimmermehr dadurch erreicht, daß man sittliche Persönlichkeitskultur treibt. Ganz sicher gerät man damit am Ziele vorbei und gibt der großen Sache einen Anstrich des vergleichsweise Kleinlichen. Vielmehr als eine durchaus überpersönliche Größe hält das sittliche Gebot bei uns seinen Einzug, und so allein vollbringt es seine tatsächlich Persönlichkeit bildende Wirkung.

Diese überpersönliche Art des Sittlichen – oder sagen wir genauer der imperativen Urteile der Sittlichkeit, – daß sie ihre Wahrheit unmittelbar in sich selbst tragen und so allem Menschenwesen aus eigenen Zusammenhängen fordernd gegenübertreten, das ist der letzte und tiefste Grund für die Möglichkeit ihrer „abstrakten" Loslösung von aller positiven Art, die sie sozusagen in die Enge menschlicher Zufälligkeiten herabziehen würde.

Diese „Überpersönlichkeit" des Sittlichen läßt sich grade auch zeigen an der Bedeutung, welche persönlichen Vorbildern des Sittlichen zukommt. Gewiß ist deren Bedeutung eine ganz ungemeine, sowohl was die Stärkung, als auch was die Klärung des sittlichen Lebens betrifft. Der sittliche Mensch darf aber grade nicht lediglich ein Nachahmer dieser Vorbilder sein. Sie dürfen für ihn nicht mehr bedeuten als hervorragende Beispiele und Veranschaulichungen der sittlichen Forderung, mit welcher er sich nicht durch diese Vermittler, sondern unmittelbar selbst innerlich berühren muß. Über allen Heroen der Sittlichkeit steht das sittliche Gebot. Ihre Kraft liegt darin, daß der Gehorsam gegen dies Gebot durch all ihr Wirken und Wollen hindurchleuchtet. Und sie tun rechte Führerdienste nur dann, wenn sie über sich hinausführen zu dieser Größe, die als universalmenschliche auch über all' ihren persönlichen Ausprägungen liegt und letztlich die Kraft ihrer Wirksamkeit in sich selbst hat, nicht in ihren persönlichen Ausprägungen oder gar erst durch diese.

Also Sittlichkeit ist – aufs letzte gesehen – selbstgeltendes sachliches Gebot; so führt sie ihr selbsteigenes Leben und steht als Forderung über dem persönlichen Werden und Sein. Religion dagegen ist nicht sachliches Gebot. Wirkliche Religion läßt sich überhaupt nicht gebieten, wie Sittlichkeit. Allenfalls läßt sich mit Hinweis auf Gottes Willen ein bestimmtes Tun gebieten oder etwa auch die Zustimmung zu bestimmten Wahrheiten,

weil die Autorität Gottes dahinter stehe; aber was so herauskommt, ist nicht Religion. Religion ist persönliches Leben, das von innen her wächst als ganz eine Sache dieses Einzelnen, aus seinen tiefsten und innersten Regungen heraus. Sie kann nicht dadurch allgemein werden, daß sie „abstrakt" wird, einfach deshalb nicht, weil sie im Konkreten persönlicher seelischer Ergriffenheit lebt und wie alles Allerpersönlichste sich bei solcher Art Allgemeinwerden verflüchtigt.

Weiter: Sittlichkeit ist Gebot. Der sittliche Mensch hat es nicht mit einem lebendigen gegenwärtigen Wirklichkeitsverhältnis zu tun, sondern mit einer idealen Forderung an die Wirklichkeit. Das Land der Sittlichkeit liegt in der Zukunft. Diese Zukunft aber ist ihr nicht in der Form ausgeführter Träume gegeben, sondern als einfaches, schlichtes, allgemeingültiges Gesetz, d.h. aber eben zunächst einmal „begrifflich"; anzuwenden allerdings auf die konkreten Verhältnisse, gewiß auch sich dadurch selbst konkretisierend, aber doch immer so, daß durch alle konkrete Ausfüllung der einfache schlichte Begriff hindurchscheint. Das ist die Nüchternheit des Sittlichen, in welcher doch grade seine eigentümliche Größe liegt.

Religion dagegen, wie sie nicht durch ein einfaches „Du sollst" feste Wurzeln in die Seele schlägt, sondern ein weitverzweigtes Geäder in die persönlichsten Tiefen des Gemütes senkt, ist zugleich das Gesamtverhältnis des Innersten der Person zu einer konkreten Macht. Sie enthält die feste Zuversicht von etwas, was ist. Das ist ihre Grundlage. Nicht ein allgemeiner Begriff von dem, was unbedingt sein soll, sondern eine lebensstarke Realität, die ganz bestimmte reale Wirkungen tut. Auf eine lebendige Macht der Wirklichkeit geht die Religion, nicht auf eine allgemeingültige Forderung. Gegenstand alles religiösen Glaubens ist immer eine durchaus konkrete Größe, die sich in ganz bestimmter individueller Weise zu erfahren gibt.

4.

Daß Religion nicht auf demselben Wege allgemein menschheitlich werden kann, wie z.B. die Sittlichkeit, sei also zugestanden. Kann Religion wirklich leben nur in bestimmter konkreter Form, dann kann sie nur in der Weise universal werden, daß eine konkrete Religion zugleich universal ist. Oder: es muß eine Religion erwachsen, die nicht nur unbeschadet ihrer Positivität, sondern in ihrer Positivität universalistisch ist.

Blicken wir nun auf die tatsächliche Lage der Religion innerhalb der Menschheit. Da heben sich tatsächlich aus der übrigen Masse der positiven Religionen solche hervor, die menschheitlichen Universalismus und zugleich alleinige Geltung für sich in ihrer positiven Form beanspruchen. Aber es gibt deren mehrere.

Auch auf dem Gebiet des Sittlichen steht ja wohl mancherlei Verschiedenheit der Anschauungen neben einander, auch Gegensätze der Be-

hauptung fehlen hier nicht. Es steht aber doch nicht festgeschlossene Masse gegen festgeschlossene Masse; und der Gedanke, daß sich die universale Einheit durch gegenseitige Ausgleichungen und Berichtigungen hindurch voll auswirken werde, vermag sich zu behaupten. Allzustark ist der Eindruck von der gemeinsamen Grundtendenz. Wir reden ruhig von der Sittlichkeit, nicht von den Sittlichkeiten. Dagegen von der Religion zu reden, ist bei solcher Überschau nicht wohl möglich. So zu reden ist nur imstande, wer innerlich fest zu einer bestimmten jener „Weltreligionen" steht; und er meint dann eben diese. Ein anderer redet von den Religionen der Menschheit. Und neben diesen wirklichen Religionen steht dann etwa noch als eine besondere jene philosophische Religion, die aber keine rechte, selbstlebendige ist.

Verbindet sich nun der starke Eindruck von dieser Mannigfaltigkeit und von der bewußten Gegensätzlichkeit der Weltreligionen in ihrem universalistischen Anspruch mit Gedanken, wie wir sie oben über den so ganz persönlichen Charakter der Religion äußerten, dann mag sich wohl die Meinung einstellen: es sei mit der Religion wie mit der Kunst. Bleibende Mannigfaltigkeit gehöre auch bei ihr zum Wesen. Man gibt also die Vorstellung von einer menschheitlichen Universalreligion als unzutreffend auf. Universalmenschheitlich sei nicht irgend eine bestimmte Religionsform, sondern lediglich eine allgemeine Anlage zu religiöser Betätigung. Auf dieser Grundlage aber erwachse allerlei religiöse Sondergestaltung, die man in ihrer positiven Mannigfaltigkeit neben einander gelten lassen müsse.

Wenn nur nicht in aller starken religiösen Überzeugung, die ihrer Sache persönlich gewiß und voll bewußt geworden ist, der universalistische Anspruch unfehlbar darin steckte! Es mag ganz schön sein, aus einer Art Vogelperspektive dergleichen menschheitlich universalistische Religionstoleranz zu erphilosophieren. Solche Theorie hilft aber auch hier nichts gegenüber der harten Wirklichkeit. Im wirklichen Religionsleben wird jener universalistische Anspruch darum nicht verstummen; er wird sich sogar immer dort am zuversichtlichsten erheben, wo Religion so recht in Vollkraft steht.

Faktisch gleicht die Religion eben doch nicht der Kunst. Sie birgt nun einmal in ihrer positiven Hülle diese ganz besondere Tendenz auf den Besitz der universalgültigen einen und einzigen Religionswahrheit. An dieser Sachlage wird der Gedanke, daß es sich auch auf dem Gebiete der Religion, ähnlich wie auf demjenigen der Sittlichkeit, letztlich um das Gewinnen einer universal-menschlichen Wahrheit handelt, immer einen nicht zu verachtenden Rückhalt besitzen. Und immer wieder wird sich von dorther auch die weitere Vorstellung aufdrängen, daß diese universal-menschliche Religionswahrheit grade aus dem Widerstreit der positiven Religionen als sieghafte Selbstbehauptung einer unter ihnen hervorspringen wird, die grade in ihrer positiven Sonderform tatsächlich das Universalmenschheitliche

enthält. Es würde sich also die Frage ergeben, ob und wo dergleichen vorhanden ist.

5.

Nun ist, ganz im allgemeinen gesagt, „Kirche" die Lebensform grade derjenigen positiven Religionen, die mit ihrem universalistischen Anspruch über ihre Wurzelung lediglich in einem bestimmten Volkstum herausgewachsen sind. Eben die Kirche ist einerseits Trägerin der positiven Sonderart der betreffenden Religion. So eben lebt sie. Andrerseits ist die Kirche, nach Auffassung der Gläubigen, zugleich der menschheitlich universale Organismus dieser Religion, den ihr universalistischer Anspruch fordert, wenigstens in nuce. Der innere Anspruch wird sich äußerlich durchsetzen, indem sich die „Kirche" zum weltumfassenden Organismus auswächst.

Also: ohne „Kirche" kann keine jener positiven Religionen wirklich leben, die in Zusammenhang mit ihrem Universalismus aus der Bindung an ein Volkstum herausgetreten sind und bei der Frage nach der Menschheitsreligion allein in Betracht kommen. Dort überall tritt aber zugleich einem wirklichen Menschheitsuniversalismus eben diese Kirche als die allein wirkliche Trägerin der Religion hindernd in den Weg, denn auch am universalen Ziel erscheint nicht eigentlich die Menschheit als die Trägerin dieser Religionswahrheit, sondern nach wie vor die Kirche, nachdem sie sich die Menschheit unterworfen hat. Das Resultat ist der Sieg der Kirche innerhalb der Menschheit. Diese Kirche aber ist ein ganz bestimmt umgrenztes positives Gebilde, bestimmte Organisation, bestimmte Lebensregeln, bestimmte herrschende Vorstellungen, das zudem nicht nur andere Religionsform ausschließt, sondern auch andere weite Gebiete des Menschenlebens, sodaß der Sieg der Kirche zugleich ein vollständiges Eingehen der Menschheit in eben diese positiven Lebensformen darstellen würde und damit ein Ersterben alles dessen, was sonst auf dem Boden der Menschheit erwachsen war von außerkirchlichen Lebensäußerungen.

Erschien uns oben als die entscheidende Frage, ob und wo positive Religion grade in ihrer Sonderform tatsächlich das Universalmenschliche enthält — jetzt will es scheinen, es sei keine Aussicht zu einer befriedigenden Beantwortung dieser Frage, wenn nämlich alle positive Religion der Kirche bedarf, Kirche aber ohne weiteres einen Positivismus enthält, der allen wahren Menschheitsuniversalismus ausschließt. Kann positive Religion nur mittelst der Kirche leben, dann ist ihr Universalismus lediglich Anspruch; oder aber das Verhältnis zwischen Religion und Kirche muß irgendwo ein so eigengeartetes sein, daß die unvermeidliche Kirchenform dem Universalismus der Religion wider alles Vermuten doch keinen Abbruch tut.

Um diese Frage zu beantworten, greifen wir zunächst zurück auf die Frage: gibt es positive Religion, die zugleich positiv und innerlich universalistisch ist, oder genauer: deren sie von andern positiven

Religionen unterscheidende positive Sonderart grade in Etwas besteht, das als universalistisch bezeichnet werden muß? Dieses Universal-menschheitliche müßte also wohl universal-menschheitlich sein, zugleich aber die volle positive Bestimmtheit einer konkreten Größe besitzen (im Unterschied vom abstrakten Universalismus des Sittlichen oder – genauer – der sittlichen Aufgabe). Vielleicht, daß es dann in solcher positiver Religion mit der Kirche doch auch irgendwie eine besondre Bewandtnis hat.

Eine eigentümliche Antwort gibt da jeder Offenbarungsglaube. Alle offenbarte Religion ist ja doch auf der einen Seite ausgesprochenermaßen eine positive; sie weiß sich sehr klar als etwas andres als irgend welche abstrakte Menschheitsreligion. Zugleich aber ist sie insofern universalistisch, als sie in all ihrer positiven Besonderheit aller andern positiven Religion als die Religionswahrheit für alle Menschen gegenübertritt. Eben weil sie, im Unterschied von jenen lediglich menschlichen oder doch – eine Uroffenbarung vorausgesetzt – grade in ihrer spezifischen Besonderheit rein menschlichen Religionsgebilden, die von Gott stammende Religion ist, darum ist sie bestimmt, jene verdrängend die ganze Menschheit zu umfassen.

Das ist in der Tat eine Lösung des Problems, aber eben nur für das gläubige Bewußtsein. Darum können wir uns hier damit nicht zufrieden geben. Diese Lösung ist eine solche lediglich für den Gläubigen der betreffenden Religion; es ist eine subjektiv bedingte Lösung. Wir aber fragen hier danach, ob es möglich ist, in dieser Sache objektiv etwas auszumachen.

Indem wir nun unter den mannigfaltigen positiven Religionen Umschau halten, tritt uns als Eigentümlichkeit an ihnen allen dasjenige entgegen, was Kant das Statutarische nennt. Folgendes ist damit gemeint. Allen Religionen eignet eine bestimmte Summe von festen Gebräuchen, Regeln und Vorstellungen, die den Charakter einer gewissen Zufälligkeit tragen. Aus mancherlei Ursachen lokaler und temporärer Art haben sie sich grade so herausgestaltet, wie sie uns da entgegentreten. Sie sind teils unmittelbar das Werk irgend welcher Vorstellungsassoziation, wie beispielsweise der primitive Seelenglaube und der göttlichen Mächten gewidmete Gabendienst, teils Kodifizierung und Systematisierung von mancherlei Detail der Art. Geltung für das persönliche Bewußtsein gewinnt das Alles, soweit nicht die für die Entstehung bedeutsamen psychologischen und lokalen Bedingungen auch hierbei ihre Wirkung tun, auf dem Wege der äußeren Autorität, heiße diese nun Herkommen oder göttliches Gesetz. Der Einzelne vollzieht seine Zustimmung zu dem ganzen statutarischen Religionsbestande nicht auf dem Wege einer bewußten persönlichen Bejahung all der einzelnen Stücke als desjenigen, worin er die gesuchte Wahrheit gefunden hat. Vielmehr vollzieht er nur einen gleichsam summarischen Zustimmungsakt zur

Überlieferung lediglich deshalb, weil sie Überlieferung ist und ihm als Gottes Gesetz und Bekundung entgegentritt. Wäre ihr Inhalt in vielem und wohl gar in wesentlichem ein anderer, er würde ebenso zustimmen. Und anders als so kann dieser Inhalt als ein wirklich zufälliger beim Individuum ja auch garnicht zu Ansehen und Geltung kommen.

Soweit Religion als positive solche Bestandteile enthält — und das ist, wie gesagt, bei jeder positiven Religion der Fall — vermag sie sich ja wohl auf dem soeben angegebenen Wege äußerlich einen immer weiteren Geltungsbereich zu erobern. Seinem inneren Wesen nach ist das alles aber nicht universalistisch. Es ist nicht von der Beschaffenheit, daß es selbst unmittelbar den Menschen aller Zeiten und Zonen als die Wahrheit innerlich einzuleuchten vermöchte; nur als Bestandteil einer Größe, die sich von irgend einer Seite aus als gültige Autorität einzuführen weiß, wird es so mit übernommen.

Wir hätten also nun zu fragen, ob sich die konkrete Eigentümlichkeit aller positiven Religion in ihrem „Zufälligen" und lediglich statutarisch Geltungskräftigen erschöpft — dann würden sich positive Religion und menschheitlicher Universalismus ausschließen, und alle positive Religion wäre eine ephemere Erscheinung, für eine bestimmte Zeit — da sie entstand — unmittelbar subjektiv gültig, für alle weitere Zukunft nur künstlich Kraft des Prinzips äußerer Autorität weiter in Geltung, soweit sich nicht hin und wieder die subjektiven Bedingungen wiederholen, welche all ihrem Positiven einst zum Dasein verhalfen. Oder gibt es irgendwo konkreten Religionsgehalt, wie ihn lebendige Religion bedarf, der doch ein durchaus andres Gepräge trägt?

Wir meinen, dergleichen findet sich im jüdisch-christlichen Religionszusammenhang. Ohne Zweifel ist, wie schon das Auftreten der Propheten, so auch die geschichtliche Erscheinung Jesu von ausgesprochener Positivität. Nicht irgend welche abstrakte Allerweltsfrömmigkeit tritt uns hier entgegen, nicht eine bloße allgemeingültige Lehre von einem Weltengott und seinem so oder so kurz charakterisierten oder inhaltlich bestimmten Gebot, das Alles mit sinnlich eindrücklichem, anschaulichem Detail umkleidet.

So ist es bei der Religion Muhammeds, dieser religiösen Spätgeburt aus einem religionsmengenden Zeitalter; die ist eine Art Abstraktionsprodukt, eine Art Auslese eines allgemeinen Religionsniederschlags, aber nicht in der kühlen Atmosphäre philosophischer Reflexion erzeugt, sondern in einem willensstarken und gefühlsbewegten Gemüt. Daher denn auch die eigenartige Mischung eines abstrakten Monotheismus mit naiven, ja derben Anschaulichkeiten und einer knappen Auslese ausgesprochen nur statutarisch gültiger Einzelgebote. Hier haben wir das Musterbeispiel einer statutarischen Universalreligion mit ihrer Sparsamkeit an statutarischen Bestimmungen — denn je weniger davon vorhanden ist und je mehr es sich überdem lediglich auf das äußere Ver-

halten bezieht, um so mehr kann es sich überall von außen her einbürgern — und mit ihrem einen so ganz abstrakten Dogma, welchem seine Einfachheit zu raschem Eingang und seine Verknüpfung mit den elementarsten Regungen der Seele zur Eindrücklichkeit verhilft.

Grade die Gegenüberstellung mit dieser wegen ihrer inhaltlichen Bescheidenheit, wenigstens was die Möglichkeit äußerer Propaganda betrifft, noch am ehesten universalistischen durch und durch statutarischen Religion zeigt uns besonders deutlich, wie ganz anders der Reichtum an positiver Besonderheit im Christentum ist, nicht etwa nur, sofern dasselbe als statutarische Dogmen- und Kirchenreligion die lapidare Einfachheit des Islam nicht besitzt, sondern grade auch schon dort, wo es ohne statutarisch zu sein allererst in die Erscheinung tritt. Eben in dieser ausgesprochenen Positivität des Christentums steckte aber tatsächlich sein Universalismus.

6.

Man hat wohl das Christentum zu den Religionen in Gegensatz gebracht und ist darin bis zu der Behauptung fortgeschritten (z.B. Chotzky), das Christentum sei garnicht eine Religion; es sei ganz etwas anderes. Das ist gewiß eine Paradoxie. In dieser Paradoxie steckt aber eine für unsern Zusammenhang höchst wertvolle Wahrheit. Unter Religion versteht man dort, was wir statutarische Religion nennen. Indem man nun behauptet, das Christentum sei nicht eine Religion, will man damit das Christentum oder doch das wahre und eigentliche Christentum allem Statutarischen als eine Größe eigener Art gegenüberstellen. Und darin eben liegt das für uns Wichtige. Das Christentum hat von Hause aus nichts Statutarisches an sich und ist doch, ja grade so erst recht eine ganz individuelle, bestimmt umrissene konkrete Größe oder — so sagen wir im Unterschied von jenen — Religionsgröße. Seine nicht statutarische Individualität ist aber zugleich von universal-menschheitlicher Beschaffenheit.

Der Sachverhalt aber ist der folgende:

Ganz gewiß besteht, was in Jesus zum Leben kam, nicht in einer Summe von ein für allemal aus einer bestimmten Situation heraus festgelegten Sätzen, Geboten und Gebräuchen. Dergleichen findet sich hier grade nicht. Wer Jesus im Sinne der statutarischen Religion versteht, ist verraten und verkauft. Unendlich oft sieht er sich ohne Direktive; und ebenso oft tönen ihm Worte entgegen, deren statutarische Festlegung ihren lebendigen Sinn in offensichtlichen Widersinn verwandeln würde.

Vielmehr: es ist uns in Jesus nichts anderes gegeben als ein bestimmt geartetes persönliches Leben. Das ist schon unendlich oft gesagt, in verschiedensten Variationen, es sei aber noch einmal gesagt. Insofern aber ist hier etwas durchaus Positives gegeben. Nicht irgend ein abstraktes, gebieterisches Lebensschema, nicht eine Summe von menschheitlich gültigen

„du sollst so" und „du sollst so"; sondern eine ganz konkrete, eigenartige Person. Eben in der Eigenart dieses Personenlebens aber etwas Universalmenschheitliches.

Und dies ist ihr Eigenartiges. Da ist ein sittlich lauterer und reiner Mensch, der alles Gute in einem ewigen Gottes- und Vaterwillen gewurzelt weiß und sein gütiges und heiliges Leben ganz und gar aus dieser Gemeinschaft heraus lebt, sich dessen bewußt, es eben so für all die andern zu leben, daß auch sie seiner Art teilhaft werden mögen.

Hier haben wir das aller lebendigen Religion so ganz wesentliche durchaus persönliche Element und wir haben es in einer Weise, wie es sich im Zusammenhang der statutarischen Art nirgends findet. Wohl ist auch dort wirkliches Religionsleben nur dann vorhanden, wenn nicht lediglich die objektive Ordnung in Geltung steht; es muß von dem lebendigen Geist, der einst diese Ordnungen schuf, etwas als persönliche Regsamkeit der Gläubigen an diesen festen Ordnungen erwachen. Wirkliche Religion ist immer irgendwie persönliches Leben. Aber wie so ganz anders hier, wo sie nicht sonst noch mancherlei Schale ist, sondern ganz und gar nur eben dieses: eine bestimmte Art der Persönlichkeit zu sein und zu leben, nämlich mit allem Guten, ja sogar in lauter Gutem im Willen und aus dem Willen des himmlischen Vaters als eine Kunde von ihm an die Menschenwelt.

Wir haben weiter nicht ein abstraktes Gebot, nicht einen Hinweis auf irgend ein allgemeingültiges, das sein soll. Wir haben vielmehr ein menschliches Leben als gegebenes; nicht sittliches Soll, sondern sittliches Sein. Und dieses sittliche Sein lebt überdem nicht lediglich von einem ihm vorgezeichneten: du sollst. Es lebt aus einem menschen- und weltumspannenden sittlichen Sein heraus; und das eben ist hier die Religion, dieses völlige Einssein des sittlichen Menschen mit dem weltwaltenden sittlichen Willen, der so etwas von seinem Besten dem Menschen zu eigen gibt. Es ist so in vollem Maße auch jene andre Konkretheit der Religion vorhanden, daß sie ein ganz bestimmtes Realitätsverhältnis bedeutet, nicht eine Beziehung zu allgemeinen imperativen Urteilen.

Es wird nun noch zu zeigen sein, wie diese ausgesprochen konkrete Größe zugleich durchaus menschheitlich universalistisch geartet ist. — Dieser in Gott und aus Gott lebende Mensch ist wohl eine unwiederholbare persönliche Größe. Diese Unwiederholbarkeit wird man wohl zugeben müssen, allen Phantasien zum Trotz, die so etwas wie eine wirkliche Wiederholung dessen, was in Jesus war, für möglich halten. Wir bedürfen garnicht langer und tiefsinniger, dogmatischer Erörterungen über die sündige Art des Menschengeschlechts, wovon Jesus eine einzige Ausnahme war, um das über allen Zweifel sicher zu stellen. Diese — vielleicht zu Unrecht — gegenwärtig unbeliebten Untersuchungen können wir ganz beiseite lassen. Seine unwiederholbare Einzigkeit ergibt sich schon bei einer Betrachtung, die lediglich die un-

wiederholbare Eigenart der Zeiten und die unwiederholbare Einzigkeit alles im Vollsinn persönlichen Daseins in Rechnung zieht.

Mit dieser Einzigkeit geht nun aber doch Hand in Hand das menschlich-universalistische. Es ist ja nicht die Unwiederholbarkeit eines unwiderruflich geschichtlich Vergangenen. Das Eigene ist hier ja grade die Loslösung von jenem nur Gestrigen, das sich überall dort findet, wo eine Festlegung auf allerlei feste Formen und Formeln vorliegt oder aber die statutarische Art herrscht. Bei Jesus ist das grade nicht. Es war schon davon die Rede. Hier ist es vielmehr eben jener sittliche Mensch, auf den alles „du sollst" der universal-menschheitlichen Sittlichkeit letztlich hintendiert, mit seinem ganzen Ernst und seiner ganzen Milde, seiner ganzen inneren Gebundenheit und zugleich Freiheit von aller bloß äußeren Autorität. Was uns hier mitten in einer bestimmt gearteten Zeit als eine konkrete Persönlichkeit entgegentritt, das ist eine Verkörperung des abstrakt-universalmenschlichen Ideals der persönlichen Sittlichkeit. Und darin liegt der universalmenschliche Charakter dieser konkreten ausgesprochen positiven Größe.

Das charakteristisch Eigene ist nun weiter, in welche Verhältnisse und Zusammenhänge dieses Allgemeinmenschliche hier gerückt ist. Es findet sich nicht etwa nur ergänzt durch den abstrakten Gedanken einer Übereinstimmung mit der Weltordnung oder einer weltwaltenden Macht. Es lebt vielmehr unmittelbar aus einem innigen Verhältnis zur Weltenmacht als einem persönlichen Vaterwillen, weiß sich als von seiner Wesensart und sieht sich auf Schritt und Tritt von der heilsamen Fürsorge dieses Vaterwillens umhegt und getragen. Das ist auch wieder so konkret, positiv und eigenartig wie nur möglich. Und doch zugleich in vollem Umfang universalistisch. Denn immer wieder, wo sittliches Leben — oder sagen wir umfassender: wo immer geistiges Leben seine Augen voll aufschlägt, sich seiner selbst, d.h. seines persönlichen Wertes ahnend bewußt, wie er ihm ungesucht über all' seiner Arbeit und Mühe an verpflichtenden Aufgaben zuwächst, da erhob es sich noch immer wie eine Frage an den großen Zusammenhang der Weltwirklichkeit, ob da nicht eine wesensverwandte Macht walten müsse. Das heißt aber: es erhob sich aus universalmenschlichen Lebenszusammenhängen das als Frage, was hier mit ruhiger Sicherheit als Tatsache gelebt ward.

So haben wir hier also wirklich ganze und wirkliche Religion, durchaus persönlich, durchaus konkret, und doch zugleich universal-menschheitlich in ihrer Geltung.[1])

7.

Und wie nun ist es mit der Kirche?

Was in Jesus gegeben ist, das ist eine neue Art Menschheitsleben.

[1]) Eine Auseinandersetzung zwischen dieser Universalreligion und der mystischen hoffe ich im nächsten Jahrgang bringen zu können. Hier würde es uns zu weit ab führen.

Es ist nicht irgend eine Sache, die zu pflegen man sich extra setzen müßte, einen abgesonderten Kreis innerhalb der Menschheit bilden und da allerlei Besonderheiten hüten und treiben. Ganz klar ist diese Sache auf die ganze Menschheit angelegt, sofern diese bestimmt ist, nicht nur allerlei in die Zukunft weisenden „du sollst" zu gehorsamen, sondern in ihren einzelnen Gliedern wirklich etwas zu werden und mit diesem Erreichten eine feste und innige Wurzelung über sich in den tiefsten Gründen des Wirklichen zu gewinnen. Also eine innerlich neue Menschheit. Was soll aber da die Kirche?

War es nicht grade die Kirche, grade die christliche Kirche, die sich immer wieder an die Stelle der neuen Menschheit setzte, in sich, anstatt in jener, das Ziel und Ende aller Wege Gottes sah? Aus der neuen Menschheit ward für den Kirchengesichtspunkt die weltverbreitete Kirche. Nicht eigentlich ein Sauerteig, der das ganze Menschheitswesen durchdringen sollte, sondern ein Reich, wenn auch nur für den römischen Glauben ein weltliches, das sich über die ganze Menschheit ausbreiten sollte: so erschien die Sache. Auf die Kirche war es abgesehen, nicht auf eine Vollendung der Menschheit. Wie wenig stimmt das doch mit jenem Universalismus!

Und was gehört nicht auch zu aller christlichen Kirche für eine Menge fester Formen! Wie ist außerdem auch sie eingeengt auf die Pflege nur eines bestimmten Interessenkreises! Wie eng ist alle christliche Kirche und wie in ihrem Innersten der volle Gegensatz zu menschlichem Universalismus! Was also haben sie überhaupt mit einander zu tun, die recht verstandene christliche Religion und die christliche Kirche oder die christlichen Kirchen?

Ist nicht endlich alle christliche Kirche Pflegerin und Hüterin des nur Gestrigen? Man sehe sich doch einmal diese Kirchen an! Heißt es da nicht überall: „so muß es sein, genau so"? Und dieses bestimmte „So" ist so ganz und gar ein Zeitgeschichtliches, etwas was vor zweihundert Jahren unmittelbares Leben war, oder vor vierhundert, wohl auch vor anderthalb Jahrtausenden. Das aber ist uns fremd geworden, die wir aus geistigem Ringen und Streben heraus einen Glauben für unsere Tage suchen. Uns hatte diese Kirche nichts zu sagen und nichts zu geben. Ist aber das Christentum wirklich universalistisch, dann ist es auch für alle Zeiten. Dann wird es sich, wenn es sein muß, zu allen Zeiten neben der Kirche in seiner universalmenschlichen Größe finden lassen. Ist die Kirchenreligion auch der christlichen Kirchen statutarische Religion, dann kann die Menschheitsreligion nur außerhalb der Kirchenmauern und -zäune leben.

So denken heutzutag viele. Man ist nicht unfromm, auch nicht unchristlich, aber unkirchlich. Eine verzweifelte Lage in den Augen aller derer, denen die Kirche an den Platz gerückt ist, welcher an sich der religiös vollendeten Menschheit zukommt, die meinen, auf dem Banner Gottes stehe „Kirche" und nicht „Menschheitsreligion."

Bedenklich aber ist die Lage auch ohne das. Und zwar deshalb, weil innerhalb des Christentums Kirche allerdings nicht ein letzter Zweck und Endziel, aber doch ein ganz unentbehrliches Mittel zum religiösen Zweck ist. Man muß nur eben, was und wozu Kirche hier da ist, recht verstehen.

Daß es mit lebendiger Religion eine andere Bewandtnis hat, als mit lebendiger Sittlichkeit, davon war schon die Rede. Wohl bedarf auch lebendige persönliche Sittlichkeit des Einzelnen geschichtlicher Zusammenhänge, die sie tragen; auch sie kann nicht von nichts leben. Aber sie verhält sich anders zu dieser ihrer geschichtlichen Grundlage wie die persönliche Religion. Sie bedarf nur gewisser Antriebe von dort her, um ins Dasein zu treten; etwa auch jenes Rückhaltes, den der einzelne mit seinem Streben an entsprechenden Tendenzen besitzt, die in der Gesamtheit in Anerkennung stehen. Nicht aber ist die persönliche Sittlichkeit darin an bestimmte geschichtliche Zusammenhänge gebunden, daß sie einer beständigen Orientierung in einer bestimmten festen Richtung bedürfte, um lebenskräftig und gesund zu bleiben.

Die lebendige persönliche Religion (das Christentum) dagegen ist gerade in dieser Weise positiv geschichtlich gebunden. Sie ist ja nicht nur ein Zielstreben, dem allgemeine imperative Urteile genügen könnten; sie ist auch nicht eine Summe von bestimmten Vorstellungen, für die sich etwa auch eine vernünftige Begründung aus allgemeinen Beobachtungen und Erwägungen heraus gewinnen ließe. Sondern sie ist eben jene ganz bestimmte Zuständlichkeit des Subjekts, das sein — nicht etwa nur sittliches Streben, sondern sittliches Sein aus höheren Zusammenhängen darlebt. Und sie enthält eine Gewißheit über reale Lebenszusammenhänge, die tatsächlich auf keine andre Weise zustande kommt als dadurch, daß man selbst mählich in jene eigentümliche Lebensform eingeht und unter den starken Eindruck der einen bestimmten Person tritt, in welcher diese Lebensform persönlichen Daseins vollendete Wirklichkeit war. Da es sich hier nicht um abstrakte Möglichkeiten und Forderungen handelt, noch auch darum handeln kann, sondern alles auf eine ganz bestimmt geartete geistige Lebenswirklichkeit hinausläuft, die sich nicht in eine Formel oder ein Gesetz fassen läßt, vielmehr nur in ein persönliches Paradigma, überdem auch mit einem solchen Paradigma ganz überragender und unsterblich fortwirkender Art in der Geschichte einsetzte: deshalb bleibt der universalen Religion die feste Beziehung zu diesem positiv Gegebenen wesentlich und sie verflüchtigt und entleert sich ohne das.

Dazu kommt, daß die universal-menschliche Religion des neuen Lebens nicht nur das einmalige Vorhandensein dieses neuen Lebens in einer fernen Vergangenheit, sondern seinen Fortgang von daher durch alle Zeiten bis in die Gegenwart hinein unter der Wirkung jenes ersten Anstoßes zum

Gegenstand hat. Denn Gott wirkte nicht nur einmal solches Leben; er wirkt es seitdem und von da aus fort in den lebendigen Zusammenhängen der Geschichte. So erweitern sich die historischen Verflechtungen ebenso weit und mannigfaltig, als sich das neue Leben durch die mancherlei Wandlungen geschichtlicher Einkleidung hindurch verfolgen läßt.

So in eigentümlichen festen geschichtlichen Zusammenhängen wurzelnd, muß die Menschheitsreligion sich darum bemühen, in ihnen bewußt gewurzelt zu bleiben. Sie kann nicht sicher vorwärtsschreiten ohne klar rückwärts zu blicken. Ein reiches positives Lebenserbe ist da; es muß gewahrt und erhalten werden.

Es muß aber auch das „neue Leben" als eine ganz bestimmte Daseinsverfassung des inneren Wesens in jeder lebenden Generation durch ihre bewußte Heranführung an das aus der Vergangenheit emporlebende wirksame Gut gepflegt werden. Ohne daß sich diese positiven geschichtlichen Beziehungen knüpfen, wird es nicht oder doch nur sehr abgeblaßt und unlebenskräftig.

Und hier nun liegt die Bedeutung aller Kirche. Wir wollen sie nicht mit der Gemeinschaft des neuen Lebens verwechseln. Die steht so gewiß über aller Kirche, als Jesus nicht an eine Kirchengründung gedacht hat. Alle Kirche ist uns vielmehr ein Organ der christlichen Universalreligion. Hier senken sich in mannigfach verschiedener Weise Wurzelfasern in die reiche Vergangenheit.[2]) Hier wird zugleich daran gearbeitet, aus solcher lebendigen Verbindung heraus in der Gegenwart gleiches Leben zu gestalten.

Darum muß alle Kirche etwas rückwärtsschauendes haben; darum auch ist sie leicht dem Beharren geneigt. Der ausgesprochen geschichtliche Charakter der christlichen Universalreligion hat sogar immer wieder zu statutarischen Festlegungen geführt. Berechtigte Pietät und unberechtigte Unfreiheit des Geistes, die anstatt eines Paradigmas eine Schablone sucht, hat dabei zusammengewirkt. Daß Organe erkranken können, macht sie darum aber noch nicht überflüssig. Die geschichtliche Universalreligion bedarf dieser ihrer Organe. Darum gilt es Sorge tragen, daß sie sich nicht nur ihre Wurzelung in der Vergangenheit, sondern auch ihre lebendige Bezogenheit auf das Gegenwärtige bewahren. Wer aber versteht, daß sie die Verbindung mit der Vergangenheit auch in ihrer Mannigfaltigkeit pflegen müssen, der wird ihnen nicht gleich gram sein, wenn man ihnen diese ihre Dienstleistung gelegentlich mehr ansieht, als einem persönlich lieb sein mag.

[2]) Und eben dies ist dabei auch von Wichtigkeit, daß bei den verschiedenen Kirchengebilden die Wurzeln sich in verschiedenen Boden der Vergangenheit senken. So bringen auch die Kirchen in ihrem Nebeneinander zum Ausdruck, wie es sich in der christlichen Universalreligion um Lebensimpulse handelt, die bei allem überragend Paradigmatischen des bewegenden Anfangs doch durchaus persönlicher Art sind.

Von dem, was eigentlich allein mit Recht den Namen Kirche trägt, scheiden wir aber deutlich wie die universale Religion selbst, deren Organ alle Kirche ist, so auch die universale Gemeinschaft dieser Religion. Die ist nicht Kirche, sondern zum vollen Bewußtsein der ganzen Tragweite ihres geistigen Daseins erwachte Menschheit, die sich darin als eine große wurzelhafte Einheit weiß. Denn eben nicht auf Kirche ist es angelegt, sondern auf religiöse Vollendung der geistigen Menschheit.

Gustav Glogaus Leben und Bedeutung.

Von **Ludwig Weis.**

5. Winterthur. Zürich. Halle. Kiel. Wir kehren nach Neumark zurück. Nachdem die „Einöde" ihren Dienst geleistet, Glogaus Arbeit über Steinthals Formeln fertig war, da empfand Glogau wohl recht das Fehlen aller Geselligkeit und mehr noch den Mangel aller wissenschaftlichen Hilfsmittel, zumal der Zeitschriften. Ende des Jahres 1875 erlebte er eine große Befriedigung. Der Rektor des Progymnasiums erkrankte schwer. Auf Glogau, den Protestanten, fiel die Vertretung. Er erhielt daraufhin ein sehr anerkennendes Schreiben der Regierung. Doch auch diese Anerkennung hielt ihn nicht in Neumark, und, da es ihm nicht gelingen wollte, in Deutschland eine Stellung zu erhalten, so klagte er seine Not dem Freunde Siebeck, welcher Professor der Philosophie an der Universität in Basel geworden war. Dieser schrieb von einer freien Stelle am Gymnasium in Winterthur. Ein Hauptbedenken dabei war, daß er von einer in geldlicher Hinsicht guten Stelle in eine in dieser Hinsicht geringere eintreten sollte. Indessen das Ideale überwog. Glogau meldete sich, und Ende September 1876, nach dreijährigem Aufenthalt in Neumark, fuhr er mit Weib und Kind einer ungewissen Zukunft entgegen in die Schweiz.

Diese Zukunft hätte hell sein können, und ward auch hell, da ein zweites Töchterchen, Else, sich gleich nach Einrichtung des neuen Heims einstellte; da ferner Glogaus Geist erweitert und befreit wurde durch den Blick in das herrliche Land, durch die wohltuende Freundlichkeit, mit der er in der neuen Heimat aufgenommen wurde und durch den beglückenden Umgang mit gebildeten und gelehrten Menschen. Indessen er fand bald, daß für das teuere Leben in der Schweiz seine Einnahme nicht ausreiche. Nahrungssorgen stellten sich ein, die ihn bis kurz vor seinem Tode nicht verlassen sollten. Nach Ablauf des ersten Jahres erkannte er, daß er, seiner Gesundheit wegen, ein volles Schulamt nicht vereinigen könne mit

wissenschaftlichen Arbeiten, die für sein Ziel notwendig waren. Dieser Arbeiten wegen lockte ihn auch die nahe Universität in Zürich. Da sein Gehalt sich nach der Zahl der Stunden, die er gab, richtete, so konnte eine Erleichterung im Schulamt nicht eintreten. Er entschloß sich daher, die Stelle für das folgende Jahr zu kündigen, und sich dann in Zürich zu habilitieren. Er kündigte ungern, da der Stadtrat ihm beim Überzug freundlich entgegengekommen, er überall freundlich aufgenommen war und die Verhältnisse lieb gewonnen hatte. Der innere Drang war mächtiger als die Bedenken. Im Februar 1878 habilitierte er sich; seine Promotions-Vorlesung hielt er über „Psychische Mechanik". Im Herbst, begleitet von den wärmsten Wünschen seiner Freunde, auch des Direktors des Gymnasiums, siedelte er mit Frau und zwei Kindern nach Zürich über, ohne jede Konnexion, ohne einen Pfennig Verdienst in sicherer Aussicht zu haben. Ermöglicht ward dieser Überzug durch ein kleines Vermögen, das die Braut zur Verwunderung des Bräutigams mit in die Ehe gebracht hatte, dessen Ertrag freilich noch sehr des Zuschusses bedurfte. Es gelang ihm, einige Stunden an der Züricher Kantonsschule, einem Gymnasium, zu erhalten. Weitere Hoffnungen schlugen fehl.

Unter den deutschen Kollegen am Gymnasium, wie an der Universität fand er erfrischenden Umgang; auch im „Stündli". Es war dies eine Gesellschaft, an welcher ursprünglich nur teilnehmen durfte, wer in Deutschland aus politischen Gründen zum Tode verurteilt worden. Von den alten Revolutionären, welche Glogau fand, ist hier nur Kinkel zu nennen. Später durfte jeder gebildete Deutsche eintreten. Hier lernte er im zweiten Jahre seines Aufenthaltes einen österreichischen Oberingenieur kennen, der an der Gotthardbahn beschäftigt gewesen, nun aber zu besserer Stelle in die Heimat zurückkehrte. Er bat Glogau, drei Söhne in Pension zu nehmen. Dieser tat es, der Not gehorchend, aber fürchtend, in seiner Arbeit gestört zu werden. Jedoch die Söhne fühlten sich wie zur Familie gehörig, und Glogau konnte ruhig an dem ersten Bande seines Hauptwerkes: „Abriß der philosophischen Grundwissenschaften" arbeiten. Nach zwei und einhalb Jahren starb der Vater, die Söhne mußten zur Mutter zurück, aber rasch kam Ersatz in zwei Söhnen einer anderen Familie, die auch liebe Hausgenossen wurden.

Drei harte Jahre waren durchlebt. Lichtblicke brachte die Nähe der Familie Siebeck in Basel. Man konnte sich hie und da besuchen, oder die Freunde machten Leib, Seele und Geist erfrischende Ausflüge. Nun schien Glogaus Sonne überhaupt freundlicher zu leuchten. Es war schon länger geplant, einen Lehrstuhl für Philosophie an dem eidgenössischen Polytechnikum in Zürich zu errichten. Endlich am 22. März 1882 erfuhr Glogau, daß er zum Professor der Philosophie an dieser Anstalt ernannt worden sei. Jetzt schienen Not und Sorgen ein Ende zu haben. Doch

nur zu bald, nachdem er freudig seine Tätigkeit begonnen, schon Weihnachten 1882, kam die Anfrage von Berlin, ob Glogau als außerordentlicher Professor nach Halle gehen wolle. Vergeblich hatte er vor seiner Professur Versuche gemacht, nach Deutschland zu kommen. Nun sollte es glücken, er aber zugleich neuen Sorgen entgegengehen; denn mehr als die Hälfte der Einnahme, die er zuletzt in Zürich hatte, mußte er schwinden lassen. Jubelnd zog er indessen nach Halle, denn er wollte leben und wirken im Lande des deutschen Idealismus. Ostern 1883 kam er nach Halle. Von da an ging sein Berufsleben seinen naturgemäßen Gang. Bereits nach einem Jahre, Ostern 1884, kam er als ordentlicher Professor der Philosophie nach Kiel. Nun war das Ziel seiner akademischen Laufbahn erreicht. In das Jahr 1886 fiel seine Auseinandersetzung über Ethik mit Steinthal. Im Sommer 1888 drängte es ihn, seine Züricher Freunde zu besuchen. Im Oktober desselben Jahres reisten er und seine Frau nach Berlin zu Steinthals silberner Hochzeit. Doch nur zu bald sollten den freudvollen Tagen leidvolle folgen. Am 29. November erkrankte die kleine Else, am 4. Dezember war sie tot. Einem Züricher Freunde schrieb Glogau am 31. Dezember. „Lassen Sie mich", sagt er dabei, „über den entsetzlichen Verlust, den unser innerstes Leben täglich und stündlich durch das Abscheiden dieses Kindes erlitten, lieber schweigen. Gottes Heimsuchungen sind hart, aber wir murren nicht, sondern suchen sie in Demut und Ergebenheit zu ertragen. Nur ist die Freudigkeit des Daseins und die Elastizität des Geistes einstweilen gebrochen." Am 25. Juni 1889 war Glogau zum ersten Mal an der Reihe für das Dekanat und hatte damit auch die Höhe seiner Berufsstellung kennen lernen. Seine Aufgabe blieb bei all diesen Veränderungen, die Vollendung seines in Zürich begonnenen Hauptwerkes: Abriß der philosophischen Grundwissenschaften, worin er einen neuen Idealismus der Weltanschauung darstellen wollte. Der erste Band erschien 1880 als er noch in Zürich war, der zweite erschien 1888, der dritte sollte bei seinem raschen Tode unvollendet bleiben. Auf eine nähere Angabe des Inhaltes dieses Werkes ist hier nicht einzugehen.

6. Der Idealismus der Naturwissenschaft. Wir haben nun von Glogaus Auffassung der Natur zu reden; da er jedoch eine idealistische Auffassung bringt, welche in einem Gegensatz zu einem schon vorhandenen Idealismus der Natur steht, so wollen wir diesen älteren zuerst anführen. Er ist uralt. Man kann ihn den Idealismus der Psalmen, zumal des 104. nennen. Humboldt sagt im zweiten Bande seines Kosmos von der hebräischen Naturpoesie: „Als Reflex des Monotheismus umfaßte sie stets das Ganze des Weltalls in seiner Einheit. Die Natur ist diesem ein Geschaffenes, Angeordnetes. Man erstaunt, in einer lyrischen Dichtung von so geringem Umfang, wie der 104. Psalm, mit

wenigen großen Zügen, das Universum, Himmel und Erde, geschildert zu sehen." Alles erscheint dabei als Anordnung Gottes und es spricht sich in der Schilderung voll und ganz die Bewunderung der Macht und Herrlichkeit dieses schaffenden, ordnenden Gottes aus. „In anderen Psalmen, zumal auch im 37. Kapitel des Buches Hiob," sagt Humboldt, „kehren ähnliche Ansichten wieder, stets mit dem Rückblick auf die allgegenwärtige, unsichtbare Macht, welche die Erde verjüngen oder in Staub zertrümmern kann." Denn dieser Gott, dieser Hirte des Volkes Israel, obgleich barmherzig, gnädig und gütig, ist auch ein Gott der Rache, der bei dem Ungehorsam seines Volkes jederzeit das Gemächte seiner Hände vernichten kann.

Bei solcher Vorstellung konnte der Gedanke nicht aufkommen, das zu Anfang Geschaffene und Angeordnete verharre in alle Zeiten hinein in dieser Anordnung, oder in dieser von Gott gewollten gesetzlichen Bestimmtheit als seiner Natur. Im Evangelium dagegen ist dieser barmherzige Gott, dieser Hirt und Vater der Menschen, ein Gott der Liebe, welcher will, daß keines Menschen Seele verloren gehe, und ein Reich Gottes, ein Reich der Sittlichkeit auf Erden verwirklicht werde. Deshalb konnte nicht ausbleiben, daß mit der Reformation, als der Zeit des Wiederauflebens des Evangeliums, der Gedanke lebendig wurde, diese Welt der Verwirklichung des Reiches Gottes müsse von ewiger Dauer sein. Gott habe in der bei der Schöpfung gewollten Ordnung der Welt, dieser ihre Natur, d. i. ihre gesetzliche Bestimmtheit für alle Zeit verliehen, und er habe damit der Welt zugleich eine gewisse Selbständigkeit gegeben. Diese Gesetzlichkeit des Ganzen äußert sich bei der Vielheit von Erscheinungen in einzelnen Naturgesetzen. Der Trieb mußte erwachen, diese einzelnen Gesetze zu erforschen. Da jedoch diese Forschung geschah in der Überzeugung, daß diese Gesetze Gesetze Gottes seien, so weckte die Erkenntnis solcher Gesetze zugleich die Bewunderung Gottes, der durch eine einfache Gesetzlichkeit eine zahllose Fülle und Mannigfaltigkeit von Erscheinungen ordnete und sicherte. Mit dieser Bewunderung lebte aber nicht eigentlich der Idealismus der Psalmen wieder auf; denn diese sind nur der Ausdruck einer dichterischen Phantasie, die von der Idee des einen Gottes und Schöpfers beherrscht wurde. Der neue Idealismus jedoch, der Idealismus der Naturwissenschaft, ist durch den wissenschaftlichen Nachweis vorhandener Naturgesetze wissenschaftlich begründet. Kant spricht bei seinen Gottesbeweisen auch von der Physikotheologie. Er verstand darunter eine Lobpreisung Gottes auf Grund von Ordnung in der Natur (Physis). Vielleicht dachte er dabei an die Psalmen, doch ließ er diese Lobpreisung nicht als Beweis für das Dasein Gottes gelten, denn diese Lobpreisung hat ja die Annahme eines ordnenden Gottes zur Voraussetzung.

In seiner Kritik fordert er daher den wissenschaftlichen Nachweis solcher Gesetze, das Dasein Gottes daraus zu folgern, denn in seiner Theorie des Himmels hatte er ausgeführt, daß aus dem Zufall keine Ordnung, kein Gesetz entstehen könne. „Es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders, als regelmäßig und ordentlich verfahren kann."

Erste Erforscher von Naturgesetzen sind: Kopernikus, Kepler, Galilei, Newton. Wir ehren sie als die ersten Begründer der neuen Naturwissenschaft; sie sind zugleich die Begründer des Idealismus derselben. Kant begründete diesen Idealismus philosophisch und erweiterte ihn, insofern er auch die allen sinnlichen Erscheinungen zu Grunde liegende Materie idealisierte. Denn, evangelischen Geistes voll, mußte er auch die Materie als ein von Gott gewolltes, gesetzlich bestimmtes Etwas betrachten. Er sagt daher in der Theorie des Himmels: „In den wesentlichen Eigenschaften der Elemente (der Materie) ist das Merkmal derjenigen Vollkommenheit zu spüren, die sie von ihrem Ursprung her haben, indem ihr Wesen aus der ewigen Idee des göttlichen Verstandes eine Folge ist." Seine Kritik bestätigt das aus dieser Theorie Angeführte, denn sie sagt: „Das Weltganze, die Welt der Naturgesetze und die Welt der Sittengesetze umfassend, ist als aus einer Idee Gottes entsprungen vorzustellen."

Dieser naturwissenschaftliche Idealismus kennt niedere und höhere Stufen des Daseins, die er alle auf Gott zurückführt, der jede Stufe zu ihrer Zeit ins Dasein treten ließ. Jede Stufe besitzt neben ihrer von Gott bestimmten Gesetzlichkeit, auch ihren von Gott gewollten Zweck, der ein Verharren in dieser Stufe notwendig macht und keinen Übergang in eine andere Gesetzlichkeit zuläßt. Jede Stufe bildet überdies in der Fülle und Mannigfaltigkeit ihrer Formen ein eigenes Reich der Schönheit. Dies gilt selbst von der niedrigsten oder untersten Stufe, von der unorganischen oder leblosen Welt. Als leblos kommt in ihr keine eigentliche Entwickelung vor; nur ein Wechsel in den Formen des Zusammenhangs, ob luftförmig, flüssig oder fest. Als Weltmassen bildet sie die Sonnensysteme, das Weltsystem, als Erde und Wasser die Wohn- und Nährstätte allmöglicher Lebewesen; sie liefert als Wasser und Luft, auch als festes Gestein und Metall die Mittel zum Leben; sie liefert den Menschen die Mittel zu festen Wohnräumen, zum Verkehr auf Wasser und Land. Sie liefert den Stoff zur Wiege des noch ganz unselbständigen Menschenkindes und zum Sarg, der den Leib aufnimmt, dessen Seele zu höherem Dasein entflohen. Welche Mannigfaltigkeit überdies von das Gemüt ergreifenden Erscheinungen! Vom starren Gebirg zum brandenden Meer, vom Sturm und Gewitter zum Regenbogen, vom Sand und Lehm zum Edelmetall und Edelgestein. Oft freilich treten bei dem ehernen Zwang des

Geschehens auch Erscheinungen auf, die als Übel empfunden werden, welche des Menschen Geist zwar zu bewältigen sucht, bei denen jedoch die Vernunft oft stille steht und welche nur in der Tiefe des religiösen Gemütes verarbeitet werden können.

7. Der Wert der Naturgesetze. In heutiger Zeit findet der naturwissenschaftliche Idealismus wenig Beachtung. Tatsächlich ließ nur der Geist des Evangeliums den Gedanken der Naturgesetze lebendig werden, und nur da wo dieser Geist lebendig bleibt, werden Naturwissenschaft und ihre Verwendung, Technik und Industrie gefördert. Trotzdem heißt es jetzt: Naturwissenschaft habe es nicht mit Religion, nicht mit Gottesvorstellungen zu tun. Denn, nachdem der Gedanke der Naturgesetze lebendig geworden, Naturgesetze erkannt waren, da war es leicht, den Wert derselben zu steigern, und zu sagen, man brauche keinen Gott; sie hätten von Ewigkeit her bestanden, oder sie hätten sich bei der Wechselwirkung der noch ganz unbestimmten Teile einer Materie, wenn auch nicht durch Zufall, doch durch einen Kampf ums Dasein, der eine Ewigkeit hätte dauern können, als das Zweckmäßigste und Dauerhafteste herausgebildet. Bei dieser Annahme bleibt es jedoch immerhin Zufall, daß die Teilchen sich so zusammentrafen, daß das Zweckmäßigste entstehen konnte. Die Annahme überdies einer dem Anfang der Weltbildung vorausgegangenen Ewigkeit, wie die Annahme von bestimmungsleeren kleinsten materiellen Teilchen, diese Annahmen alle sind nur Mythenbildung, keine beweisbare Wissenschaft. Newton sagte, es gibt keine mechanische Erklärung dafür, daß nach dem Gesetze der Schwere die Kraft mit dem Quadrat der Entfernung abnimmt; sie könnte auch in einem anderen Verhältnis abnehmen, wir könnten daher nur annehmen, daß ein Gott dieses Verhältnis bestimmte. Und im Sinne Kants sagen wir, wenn aus einer zerstreuten Materie ein geordnetes Ganze entstehen konnte, so war dies nur möglich, weil ein Gott die einzelnen Teilchen, dem „Weltplan" gemäß, wie Kant sagt, gesetzlich bestimmt hatte. Wir stehen nicht an, das Vorgehen von Newton und Kant, die durch einen geistigen Gott eine gesetzlich geordnete Welt ins Dasein treten lassen, als Denkfreiheit zu rühmen. Die Annahme von Gesetzen, die im Nebel einer vorweltlichen Ewigkeit entstanden sein sollen, erklären wir dagegen aus geistiger Unfreiheit, aus dem Vorurteil gegen Religion und Gottesvorstellung. Denn mit den im Nebel der vorweltlichen Ewigkeit entstandenen physikalischen und chemischen Kräften hätten dann zugleich die Kräfte des Denkens und der sittlichen Freiheit und die damit verbundenen Gefühle entstehen müssen, da niemals Kräfte, welche ihrer Natur oder ihren Gesetzen gemäß wirken müssen, wie sie wirken sollen, Kräfte erzeugen können, welche in geistiger Freiheit nicht ihren Gesetzen gemäß wirken, wie sie wirken sollen, und welche deshalb statt einer Welt der Sittlichkeit eine Welt der Unsittlichkeit entstehen lassen.

Dieser Überschätzung der Gesetze der Naturwissenschaft steht auch eine Geringschätzung derselben zur Seite. Man sagt, diese Gesetze seien wertlos, denn sie seien nur induktiv, d.i. aus einzelnen Erfahrungen oder Beobachtungen festgestellt worden; jedoch nur deduktiv, d.i. aus allgemeinen Sätzen abgeleitete Gesetze könnten auch eine allgemeine und ewige Gültigkeit haben. So habe Galilei aus einzelnen Beobachtungen seine Fallgesetze aufgestellt und unter der Annahme, die Erde besitze eine Kraft der Anziehung, die er Erdschwere nannte, gefunden, daß diese Kraft einem fallenden Körper in jeder Sekunde eine Beschleunigung von rund zehn Meter erteile. Niemand aber wisse, ob diese Gesetze allgemein und jeder Zeit gelten. So auch habe Kepler aus einzelnen, wenn auch vielen Beobachtungen der Bewegung des Mars, das Gesetz aufgestellt, der Mars, die Planeten überhaupt, bewegten sich in Ellipsen. Die Beobachtungen zeigten jedoch bei den Planeten vielfach Abweichungen von dieser Bahn. Nicht anders sei es bei Newtons berühmter Entdeckung. Er habe das Gesetz, wonach ein Apfel fällt, oder von der Erdschwere angezogen wird, auf das Verhältnis zwischen Erde und Mond angewendet, und als ihm die angestellte Rechnung zeigte, daß man in gleicher Weise, wie bei einem Apfel, auch bei dem Monde von der Anziehung desselben durch die Erdschwere reden könne, so habe er das Gesetz der Schwere oder der Gravitation für alle Weltmassen aufgestellt. Indessen trotz der Aufstellung dieses Gesetzes würden immer noch Unregelmäßigkeiten in der Bahn des Mondes und der Planeten beobachtet, ein Beweis, daß induktive oder Erfahrungsgesetze keinen Wert hätten.

Zur Richtigstellung dieser Behauptungen verweise ich auf ein noch zu wenig bekanntes Werk*). Hiernach ist die Apfelerzählung wohl nur eine Legende, denn es heißt darin: „Ehe Newtons berühmtes Werk „Die mathematischen Prinzipien der Naturlehre" erschien, war schon auf Grund des Kopernikanischen Systems der Gedanke aufgetaucht, die Erdschwere sei die eine Kraft, welche alle Weltmassen beherrsche; auch war bekannt, daß diese Kraft mit dem Quadrat der Entfernung abnehme. Nicht die Entdeckung der Einheit der die Weltkörper beherrschenden Kraft, nicht die Entdeckung der Wirkungsweise dieser Kraft ist daher Newtons Verdienst. Seine geniale, folgenschwere Großtat war eine mathematische. Wie auch sein Werk anfangs nur als ein mathematisches angesehen wurde."

Ausführlich wird dann gezeigt, wie Newton in mathematischer Weise untersuchte, in welchen Bahnen sich eine geradlinig bewegte Masse bewegen kann, wenn sie von einer Mittelpunktskraft angezogen wird. Zur Feststellung der wirklichen Bahn der Planeten brauchte er die Erfahrungs-

*) Prof. Dr. Rosenberger: Isaak Newton und seine physikalischen Prinzipien. Ein Hauptstück aus der Entwickelungsgeschichte der Physik. Leipzig 1895.

erkenntnis, wie groß die Fallbeschleunigung eines Körpers sei, brauchte er überdies Keplers Erfahrungsgesetze. Umgekehrt leitete er dann aus diesen Gesetzen für alle Bewegungen der himmlischen Körper die Wirksamkeit einer Zentralkraft ab, die nach dem quadratischen Gesetze wirken muß. Sein weiteres Verdienst ist, aufmerksam gemacht zu haben, daß in der Wirklichkeit es sich nicht bloß um die Mittelpunktskraft und um die angezogene Masse handelt, da in der Nähe befindliche Massen Störungen veranlassen müssen. Mit der Annahme der gesetzlich bestimmten, sogenannten Schwerkraft entwickelte er dann alle Eigentümlichkeiten der Störungen und Unregelmäßigkeiten in der Bewegung des Mondes und der Planeten mit solcher Genauigkeit, daß seitdem See- oder Sternkarten hergestellt werden konnten, welche der Schiffahrt eine ungeahnte Sicherheit gewähren. Weshalb die seefahrenden Engländer mit größter Begeisterung Newtons Werk aufnahmen. Diese Sicherheit des Seeverkehrs ist ein Beweis für die allgemeine Gültigkeit der dabei in Betracht kommenden Naturgesetze. Die Wissenschaft selbst aber, die Astronomie ward dadurch bereichert, denn später entdeckte man sogar aus den Unregelmäßigkeiten in der Bahn des Uranus einen neuen Planeten, den Neptun.

Nicht bloß induktiv, wie man sagt, nicht bloß auf Grund von einzelnen Erfahrungen, sondern auch deduktiv, auf Grund allgemein gültiger mathematischer Sätze, sind somit die Gesetze der Bewegung der Weltmassen abgeleitet. So aber sind alle Gesetze der unorganischen Natur, von der hier allein die Rede ist, auf Grund allgemeiner Gesichtspunkte mit Hilfe einzelner Beobachtungen oder Erfahrungen gewonnen. Bei chemischen Vorgängen sind es namentlich die Maß- und Gewichtsverhältnisse, welche beobachtet werden müssen. Nie jedoch wird durch die Zahl der Beobachtungen die Richtigkeit eines aufgestellten Gesetzes bewiesen. Die Richtigkeit des Gesetzes der Schwere und der damit verbundenen Gesetze bewahrheitete sich dadurch, daß sie die Grundlage nicht nur der wissenschaftlichen Mechanik, sondern der Naturwissenschaft überhaupt wurden, und so wird sich die Richtigkeit eines neuen Gesetzes erweisen an der Verwendbarkeit bei einem andern aufzustellenden Gesetze, wie an dem damit verbundenen Fortschritt der Wissenschaft. Und wie sich die Richtigkeit des Gesetzes der Schwere erweist an der Sicherung des Seeverkehrs, so erweist sich die Richtigkeit der Naturgesetze überhaupt an der praktischen Verwendbarkeit für mechanische, industrielle, wirtschaftliche und selbst soziale Zwecke. — Ein eigenartiger Einwand gegen die Naturgesetze ist folgender. Man sagt, man könne nicht wissen, ob diese Gesetze, die sich als richtig erwiesen hätten, auch der Wirklichkeit entsprechen, denn mit einem anderen Erkenntnisvermögen würde man auch andere Gesetze erkennen. Demgegenüber ist zuerst früher Gesagtes zu wiederholen. Mag des Menschen Natur durch die „Mutter" Natur geworden sein oder mag

ein Gott diese Natur bestimmt haben, hier wie dort bleibt es sein Recht, dieser seiner Natur gemäß die Welt zu erkennen. Überdies sagt bereits der Gründer der neuen Philosophie, der Franzose Deskartes, Gott könne kein Betrüger sein. Gott kann daher auch den Menschen nur das Erkenntnisvermögen gegeben haben, welches fähig ist, Gottes Willen überall zu erkennen, sowohl in den Geboten und Gesetzen, welche ein Reich der Religion und Sittlichkeit verwirklichen sollen, als auch in den Gesetzen, welche seiner Schöpfung Ordnung und Dauer geben. — Man sagt auch, wenn Gott wankloſe Gesetze schuf, so kann er keine Wunder verrichten. Können wir eine Welt begreifen, in welcher das Licht bei einer Geschwindigkeit von 300 000 Kilometern in der Sekunde über 7000 Jahre braucht, den Durchmesser der Milchstraße zu durcheilen? Wie kann man bei der Unbegreiflichkeit der Riesengröße der Welt der noch viel unbegreiflicheren Riesenallmacht Gottes gegenüber wagen, derselben eine menschliche Schranke zu setzen? Kant sagt, Gott muß allgewaltig sein, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sei. Glogau, welcher Aberglaube und Beschränktheit ferngehalten haben will, sagt: Mit dem Begriff der Regierung oder Vorsehung Gottes ist ohne weiteres der Begriff des Wunders gesetzt. (Religionsphil. S. 19.)

8. Glogaus Idealismus der Natur. Erwähnt ward, daß nach Kant eine spekulative Vernunft oder Philosophie, welche alles im Spiegel (speculum) der Begriffe betrachtet, keine Naturerkenntnis gewinnen könne, denn diese erfordere Naturbeobachtung, oder Erforschung der Welt der Erfahrung. Doch blieb im Großen und Ganzen die Philosophie, bei der Geringschätzung der Erfahrung, dabei, die Dinge aus Begriffen zu entwickeln. Nach Kants Tod erreichte sogar solche Philosophie ihre höchste Blüte in dem absoluten Idealismus Hegels. Dieser wollte Kants Dualismus, den Gegensatz zwischen Gott und Schöpfung überwinden. Er dachte sich daher Gott als das Absolute, d.i. als das Eine unterschiedlos alles in sich Enthaltende und Umfassende; dieses Eine war ihm ein unpersönlicher Geist, den er auch das Wissen und die höchste Idee nannte. Dieses Eine entschloß sich zum Anderswerden. Dieses Andere aber war die Substanz aller Dinge, die Materie; aus ihr, als der untersten Stufe der Natur, sollte sich dann, von Stufe zu Stufe sich entwickelnd, der Geist im Menschen erheben, als selbstbewußter, persönlicher Geist. Er erhebt sich dabei als das siegreiche Licht der Welt über das Dunkel und die Nacht der materiellen Welt. Wie aber, wenn Gott als Geist selbst zur Materie und zur materiellen Welt wird, so ist diese doch etwas Geistartiges; wie kann sie da nur dunkel, nur Nacht sein? Hegel verharrte mit dieser Vorstellung bei einem begrifflichen Gegensatz, den Plato in der idealistischen Philosophie der Griechen aufbrachte. Dieser dachte, daß von Ewigkeit her neben Gott als der höchsten Idee,

als dem Geiste, dem Licht, der Kraft, dem Guten und Wahren, dem Reinen und Schönen, sein Gegenteil, das allen Erscheinungen zu Grunde Liegende, die Materie, als das Ideenlose, Geistlose, Dunkle, Kraftlose, Untätige, Schlechte und Unreine vorhanden gewesen wäre. Dieser begriffliche Gegensatz zwischen Gott oder Geist und Materie pflanzte sich in aller idealistischen Philosophie fort, selbst bei Hegel, der damit ebenfalls einen Dualismus, den zwischen Geist und Materie, festhielt.

Im Menschen wird nach Hegel der absolute Geist zum Phänomen, er kommt zur Erscheinung; er nennt daher diese Entwickelungslehre Phänomenologie, sagt jedoch § 249 seiner Enzyklopädie: „Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der anderen hervorgeht, aber nicht so, daß die eine aus der anderen natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren den Grund der Natur ausmachenden Idee. Ein Hervorgehen z.B. der Pflanzen und Tiere aus Wasser usw. muß sich die denkende Betrachtung entschlagen. Der Natur ist gerade die Äußerlichkeit eigentümlich, die Unterschiede auseinander fallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen." Die Entwickelung kommt also nur der Idee im Innern der Natur zu; äußerlich bleiben die Stufen nebeneinander. Ob nun das aus nebeneinander bleibenden Stufen bestehende äußerliche Ganze nicht doch auch etwas dualistisch neben der inneren Idee als dem geistigen Gott Verharrendes ist, das soll an dieser Stelle nicht untersucht werden. Wir sprachen hier von Hegel als dem Vorgänger Glogaus, dessen Weltauffassung ebenfalls eine Phänomenologie des Geistes ist, und der sich öfters auf Hegel bezieht, ohne jedoch ihm überall zuzustimmen; zumal nicht bei dem Begriff der Materie. Er sagt (Religionsphilosophie S. 17): „Woraus, so fragen wir, schuf Gott die Welt? Die Antwort des Monotheismus lautet: aus Nichts. Es war über Gott kein Fatum, keine über ihm wogende Materie, die z.B. Plato noch voraussetzt. Aus Nichts, das heißt allein aus sich. So ist die Welt also durch und durch göttlich. Es haftet ihr nicht der Schmutz der gegenständlichen Materie an. An dieser gegenständlichen Materie krankt noch das ganze Altertum. Wer sich aber tragen läßt von Kantscher Anschauungsweise, dem hört der Schmutz der Materie auf; sie ist als Schöpfung Gottes selbst ein Göttliches."

Wir führten schon bei Hegel Platos begrifflichen Gegensatz von Gott oder Geist und Materie an. Da dieser alles Schlechte zugeschrieben wurde, so ist klar, weshalb Glogau vom Schmutz der Materie spricht. Nur krankt, wie Hegel zeigt, nicht das Altertum allein an dieser Vorstellung. Nach Kant schuf Gott als Weltschöpfer auch die Materie. In deren wesentlichen Eigenschaften erblickt er, wie erwähnt, einen unendlichen Verstand oder die Idee Gottes wirksam. Diese Eigenschaften sind aber gesetzlich bestimmte Wirksamkeiten. Die Materie ist ihm eine Kraft, eine Dy-

namis. Sie ist also nicht mehr das Kraftlose, das nur Leidende. Sie ist, sagt er im Hinblick auf die Wechselwirkung der Weltmassen, das beweglich Bewegende. Sie ist bewegend als eine Anziehung ausübende Kraft, sie ist beweglich als das, was angezogen wird, was die Wirkung einer Anziehung oder einer anderen Kraft erfährt oder erleidet. Auch diese Vorstellung Kants scheint in der Philosophie noch wenig lebendig geworden zu sein.

Über den Schöpfungsvorgang selbst kann kein Mensch etwas aussagen, denn alle Analogie fehlt, sagt auch Glogau. Trotzdem fügt er hinzu (a. a. O.): „Die treffendste Analogie ist das Verhältnis des Sprechenden und des Wortes, denn das Wort des Sprechenden erweckt Leben." Indessen das Sprechen eines Wortes ist doch etwas anderes, als wenn Gott sprach, es werde Licht! und es ward Licht. Hegel sagte: Der absolute Geist entschloß sich zum Andersein, zum Werden der materiellen Welt. Ein alter indischer Hymnus sagt: Ein Viertel Gottes wurde Welt, drei Viertel schwangen sich empor. Allen solchen Aussagen gegenüber bleibt die einfachste die: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und wenn jemand meint, sagen zu müssen: Am Anfang schuf Gott die Menge der gesetzlich bestimmten kleinsten materiellen Teile, aus denen die Sonnensysteme, Himmel und Erde, entstehen sollten, so ist damit für die Veranschaulichung des Schöpfungsvorganges nichts gewonnen. Die welche von Gott nichts wissen wollen, verlegen den Anfang der Weltentstehung in den Nebel einer vorweltlichen Ewigkeit; aber die Entstehung der Gesetzlichkeit der kleinsten Teile bleibt dabei dunkel und, wie erwähnt, dem Zufall überlassen.

Die Hauptsache bleibt, daß Glogau einer erschaffenen Welt, somit einer Außenwelt, gegenüberstand. Mit Kant sagte er, alles Denken muß sich auf sinnliche Anschauung beziehen. Mit Steinthal betrachtete er die Vorstellung als den sprachlichen Ausdruck für eine Anschauung, als ein geistiges Gebilde, das er auch eine Nachschöpfung nannte. Mit alledem steht Glogau nicht auf dem Boden jener Spekulation, welche Kant verwarf. Er sagt deshalb auch (Logik S. 106): „Wahre Philosophie erdenkt und erspekuliert nicht die ihr eigenen Begriffe, indem sie etwa die Erscheinungswelt einfach zur Seite schiebt. Sondern von der mit dem Leben des Menschen gegebenen Gesamterfahrung geht sie aus, wie die Einzelwissenschaften." So eifrig war Glogau, die Erfahrungswelt im Einzelnen kennen zu lernen, daß er noch in seinen letzten Jahren Vorlesungen über Botanik und Chemie hörte. Dabei lehnt er die Naturgesetze nicht ab, denn er beginnt das erste Kapitel seiner Logik (S. 7) mit den Worten: „Uns beherrscht heute die Gewißheit, daß auch in den unbekanntesten Räumen der Welt überall ewige Gesetze das Geschehen regieren." Von Wichtigkeit ist es deshalb auch, anzuführen, was Glogau bei Angabe des

Versuches, wie die chemischen Elemente zu einem natürlichen System zu ordnen seien, sagt (Logik S. 132): „Wenn man die Elemente nach ihren steigenden Atomgewichten ordnet, und dann in bestimmte Gruppen teilt: so entspricht die Anordnung der Gruppen genau der von Glied zu Glied sich ändernden chemischen Wirksamkeit. Und zwar kehren, ähnlich den Oktaven der Tonleiter, dieselben resp. ähnliche Eigenschaften in derselben Reihenfolge annähernd wieder, sobald das Atomgewicht eines Elementes um dieselbe oder doch nahezu dieselbe Zahl zugenommen hat. Die besonderen chemischen Eigenschaften scheinen danach eine periodische Funktion der Atomgewichte zu sein. Man kann daher die Gruppen so unter einander stellen, daß die Elemente der Horizontalreihe nach der Größe der Atomgewichte ihre Eigenschaften periodisch verändern, während sie in der Vertikalreihe nach der Ähnlichkeit der Eigenschaften einander folgen. Alles dies unterliegt jedoch bis jetzt durchaus noch der tastenden Forschung, welche durch die mathematischen Beziehungen außerordentlich gestützt wird."

Es ist das Gesetz der periodischen Funktion der Atomgewichte, welches Glogau hier anführt. Jahrelange Erfahrungen von Ähnlichkeiten zwischen Elementen kleinerer Reihen waren vorausgegangen, ehe versucht wurde, alle Elemente zu ordnen. Es ist ein Erfahrungsgesetz, das keines Menschen Vernunft ersinnen konnte, und von dem nur Gottesleugner behaupten können, es habe sich aus unbestimmten materiellen Teilchen in einem vorweltlichen Zufallskampf, der eine Ewigkeit gedauert haben könne, entwickelt. Glogau spricht dabei noch von tastender Forschung. Indessen, abgesehen von vielem anderen, hat sich dieses Gesetz allein schon dadurch bewährt, daß man bei Lücken in vorhandenen Reihen Elemente von den und den Eigenschaften vermutete, die später entdeckt wurden. – Glogau würde dies Gesetz nicht so umständlich angegeben haben, wenn er ihm keinen Wert beigelegt hätte. Er sagt dann auch (Logik S. 72): „Der Forschergeist ist es, der die Zusammenhänge und Reihen bildet, indem er die einzelnen physikalischen und chemischen Erscheinungen auf einfachere und einfachste zurückführt; die letzteren dann nach allen ihren Eigenschaften der Reihe nach prüft, dieselben vergleicht, und endlich die ersteren aus ihnen herleitet. Solche Betrachtungen und Ordnungen sind objektiv begründet." Erstaunt aber liest man den darauf folgenden Satz: „Sie sind insofern aber künstlich, als die entworfenen Skalen usw. in der Natur selbst kein Sein haben." Wie kann, was in der Natur objektiv begründet ist, künstlich sein und in der Natur kein Sein haben?

Wir müssen uns dabei erinnern, daß Steinthals Vorlesung Glogau veranlaßte, alles genetisch, der Entwickelung gemäß, aufzufassen. Die Welt mit ihren unteren und oberen Stufen ward ihm das Erzeugnis einer Ent-

wickelung, seine Philosophie eine Phänomenologie des Geistes. Er verwirft dabei Darwin, dessen Entwickelung durch äußere Umstände herbeigeführt wird. Glogaus Welt ist eine Schöpfung Gottes. Gott selbst legte den Trieb der Entwickelung ins Innere, in das „Innesein" der Dinge. Dieses Innesein ist ihm das Wesentliche. Es äußert sich zuerst als Leben in den Lebewesen oder Organismen. Bei diesen sind ungleichartige Teile, Glieder oder Werkzeuge, zu einheitlichen Zwecken und zu einem einheitlichen Ganzen vereinigt. In der untersten, der leblosen oder unorganisierten Stufe tritt das Innesein noch nicht hervor. Die Teile sind gleichartig, nicht zu inneren Zwecken vereint, und hängen nur äußerlich zusammen. Es heißt daher (Logik S. 72): „Die allgemeine und unbestimmte Lebendigkeit der unorganischen Natur zeigt abgerissene und zusammenhangslose gelegentliche Kraftäußerungen. Die äußerlich mit einander zusammenhängenden Teile eines Minerals z.B. ruhen bei stabilem Gleichgewicht in fast vollkommenem Schlaf; sie reizen sich nicht gegenseitig zu ununterbrochen wechselnder Tätigkeit, in der eine verwickeltere Lebenseinheit sich ausspricht. Aus ihrem Zusammenhang gerissen, hören sie daher nicht auf, zu sein, was sie waren, obwohl sich ihre Zustände in etwas abändern."

Der spekulative Entwickelungsgedanke Glogaus faßt also die ganze Natur als Leben auf. In der untersten Stufe ist aber alles Innere noch veräußerlicht, alles Leben, aller Geist noch vollständig gebunden, im Schlaf erstarrt. In eigentümlicher Ausdrucksweise spricht Glogau dabei der unteren Stufe der höheren gegenüber das Sein ab. So haben Natur und Mensch kein Sein, da es von dem wahrhaft Seienden, von Gott stammt. Es hat aber auch das Einzelne dem Ganzen gegenüber kein Sein, so die naturwissenschaftlichen Gesetze nicht, gegenüber dem Ganzen der Natur. Dem Satze: diese Ordnungen haben kein Sein, folgt daher der Satz: „Die wahre Wesenheit der elementaren Werkstücke der Natur wird erst im Zusammenhang der Natur erkannt." Nun ist klar, weshalb die naturwissenschaftlichen Ordnungen, obgleich objektiv begründet, nur künstlich heißen. Sie beziehen sich nur auf elementare Werkstücke. Der Naturforscher stellt sie auf, zum Zweck der Einzelwissenschaft; sie dienen nur für das Praktische in Wissenschaft und Leben, für astronomische, mechanische, industrielle, wirtschaftliche usw. Zwecke. Glogau bei seinem Eifer für Naturwissenschaft achtete diese Kenntnisse jedenfalls sehr hoch; aber für die theoretische oder spekulative Erkenntnis dienten sie ihm nicht, denn diese verlangt, die unterste Stufe als diejenige zu beachten, aus welcher Leben und Geist sich erheben sollen, in welcher sie daher noch vollständig erstarrt und gebunden sind.

Die Hauptaufgabe Glogaus war daher der Nachweis, daß es in der Natur nichts Totes geben könne, auch keine toten letzten

Einheiten, bei denen er an Atome dachte. Selbst bei der Materie wies er ein Urleben nach, und dieses Urleben war ihm die wahre Wesenheit, das wahre Sein der materiellen Natur. Dieser Nachweis war für ihn einfach, da allgemein eine bewegte Kraft eine lebendige genannt und ebenso allgemein in jeder Bewegung eine Lebensäußerung erblickt wird. Wo Bewegung, da Leben. Es heißt daher (Logik S. 135) weiter: „Die allgemeine, Kantsche Definition, die Materie sei das Bewegliche, das durch den Konflikt zweier Grundkräfte, Anziehung und Abstoßung, seinen Raum in bestimmter Weise erfüllt, hat mein Überblick zur Anschauung eines elementaren Urlebens umgebildet. Den einfachsten Körper schon erkannten wir als einen höchst komplizierten Zusammenhang mannigfaltiger gegen einander wirkender Kräfte. Kraft aber ist an sich raumlos, daher sie über den Raum hinweggreift. Wir legen auch den chemischen Prozessen unteilbare Teile zu Grunde, deren Identität ein unveränderlicher Kraftprozeß, ein bestimmtes Atomgewicht sichert; die trostlose Geistesarmut, welche der Naturwissenschaft fern Stehende ihr andichten, ist lediglich in der längst überlebten Herrschaft der rein mechanischen Vorstellungen begründet."

Von einer trostlosen Geistesarmut kann nur da die Rede sein, wo alle Vorgänge, auch die seelischen und geistigen, auf mechanische, physikalische und chemische Kräfte zurückgeführt werden. Glogau spricht von der überlebten Herrschaft solcher Vorstellung. Denn auch der Materialismus erkannte, daß mit diesen Kräften allein nichts Seelisches oder Geistiges entstehen könne; er nimmt daher, wie die idealistische Philosophie, an, daß alles, auch die Atome beseelt seien. Diese Richtung, welche das Eine, das Seelische und Geistige, die ganze Welt zu immer höherer Entwickelung durchziehen läßt, nennt sich denn auch Monismus. Newtons Lehre kennt keine Geistesarmut, denn er erblickt gerade in der Form der Wirksamkeit der Materie das Zeichen für das Dasein Gottes. Er kennt aber auch keine Beseelung der Materie, hat er doch gerade das Verdienst, die Wechselanziehung der Weltkörper reinmechanisch erfaßt und die Bedeutung der Masse erkannt zu haben. Die Größe der Wirksamkeit oder die Größe der Kraft der Anziehung der Körper kann durch das Gewicht ihrer Masse bestimmt werden. Neuerdings lehrte das periodische Gesetz der Elemente, daß auch die chemischen Vorgänge bestimmt werden durch kleinste Gewichtsmassen, welche Atomgewichtsmassen genannt werden, zum Unterschied von zusammengesetzteren kleinsten Massen, den Molekulargewichtsmassen. Den Unterschied beider kleinsten Massen kennt auch Glogau, doch ist auf ihn hier nicht näher einzugehen. Hervorzuheben ist nur, daß Glogau auch der einfachsten dieser Massen, der Atomgewichtsmasse, einen inneren Kraft-

prozeß zuschreibt. Er nähert sich damit neueren Erfahrungen, nach welchen diese einfachsten Massen ebenfalls etwas Zusammengesetztes sind.

Kant nannte im Hinblick auf Newton die Materie das beweglich Bewegende; wie Newton, so hatte auch er bei seiner Definition nur Bewegung und Masse, nur mechanische Verhältnisse im Auge. Und selbst wenn ein Sonnensystem zusammenstürzt, wenn die entstandene Hitze die vorhandene Materie zerstreut, und später (nach Kant) aus dieser Zerstreuung ein neues Sonnensystem wie ein Phönix wieder entsteht, so ist dies alles nur ein riesengroßer, gesetzlich bestimmter mechanischer Vorgang; es ist ein Verdampfen und ein wieder Flüssig- und Festwerden, aber kein Lebensvorgang. Glogau erblickt jedoch in allen diesen Bewegungen Lebenserscheinungen. Er sagt daher, er habe Kants Definition zur Anschauung eines elementaren Urlebens umgebildet, und sagt weiter (Logik S. 70): „Die der Reihe nach in der unorganischen, der Pflanzen-, Tier-, Menschenwelt hervortretenden Kräfte sind als kontinuierliche Enthüllungen der stets gleichen Substanz zu denken, die ja in verschiedener Energie ihr Wesen ausspricht: Begriff der Monade anstelle des Atoms!" Er verwirft somit einen Namen, der nur an eine Gewichtsmasse denken läßt, und zieht den Namen vor, der ein Beseeltsein einschließt. Schließlich heißt es denn (Logik S. 185): „Wir haben in unserer Darstellung an die Stelle der widerstehenden sinnlichen Materie ein Reich unsinnlicher intelligibler Wesen als die Weltsubstanzen an sich zu setzen, in deren inneren sich gegenseitig einander bedingenden Verhältnissen das wahre Geschehen sich vollzieht. Durch den Nachweis der Notwendigkeit eines nach Analogie der Seele gebildeten Substanzbegriffes sind nun Leibnitz' Monaden endgültig begründet. Natur und Geist erscheinen als die Gegenpole einer Wesenreihe, deren äußerste Enden sie noch keineswegs ausdrücken mögen." Alte philosophische Vorstellungen kommen hier zum Ausdruck. Doch nicht alles Alte ist pietätvoll festzuhalten. Jedenfalls haben das periodische Gesetz der chemischen Elemente, das Gesetz der Gravitation, die Gesetze des Lichts, der Wärme, der Elektrizität nichts mit den Gesetzen der Entwickelung der Seele und des Geistes zu tun.

9. Fragen und Rätsel. Mit der schließlichen Angabe, daß Glogau anstelle der sinnlichen Materie ein Reich unsinnlicher intelligibler Wesen als Weltsubstanzen an sich setzt, und den Substanzbegriff nach Analogie der Seele denkt, haben wir das Wesentliche seines Idealismus angegeben. Den Entwickelungsgang selbst von unten nach oben anzuführen verbietet der Raum. Nur Einzelnes ist hervorzuheben. Dem wissenschaftlich begründeten Idealismus der Psalmen, wie er zumal in der Naturwissenschaft Newtons und Kants Ausdruck findet, ist die unterste Stufe selbst ein Werk der Bewunderung, die Materie ist ein Zeichen der Herrlichkeit Gottes. Wir sprachen bereits an früherer Stelle von der Schönheit dieser Stufe,

von ihrer Gesetzlichkeit, ihren Zwecken und von der Notwendigkeit ihres Bestehens. Für Glogau dagegen ist die Welt zwar auch eine Schöpfung Gottes, Materie und materielle Welt sind göttlich; da er jedoch den gegenständlichen Unterschied von Geist und Materie festhält, so treibt ihn sein Idealismus an, die widerstehende sinnliche Materie durch unsinnliche intelligible Weltsubstanzen zu ersetzen; den untersten und unteren intelligiblen Substanzen wohnt dann der Trieb ein, sich stufenweise zur vollen geistigen Freiheit zu erheben. An diesen unteren Stufen darf es indessen nie fehlen, sonst würde bei dem steten Drängen nach oben allmählich nur die oberste Stufe vorhanden sein.

Ist eine Entwickelung von Stufe zu Stufe überhaupt möglich? Erfahrungsmäßig beschränkt sich die Leistungsfähigkeit der in periodischer Gesetzlichkeit wirkenden Atomgewichtsmassen auf die Bildung luftförmiger, flüssiger oder fester gleichteiliger Massen, die in luftabgeschlossenem Raum dauernd verharren, und deren Innesein sich beschränkt auf eine mehr oder weniger große, berechenbare und verwertbare Kraft des Zusammenhangs oder der Anziehung ihrer Teile. Lebewesen oder Organismen dagegen sind Gebilde, die keinen Luftabschluß vertragen, weil sie zu ihrem Leben Stoffe aus der Umgebewelt aufnehmen, verarbeiten und verwerten müssen, während sie andere Stoffe abzugeben haben. Zu diesen verschiedenen Tätigkeiten brauchen sie verschiedene Glieder oder Werkzeuge; sie bestehen daher aus ungleichartigen Teilen. Diese Gebilde haben überdies nur kürzere oder längere Dauer, doch haben sie das Vermögen, sich zu vermehren, oder neuen, jungen Gebilden das Dasein zu geben. Es ist bei dem Gesetz der Beharrung oder der Trägheit in der Natur kein vernünftiger Grund anzugeben, weshalb in nebelhafter Zeit die Atomgewichtsmassen einmal vorübergehend ihre gewohnte Leistungsfähigkeit verlassen hätten, um solche ganz anders geartete Gebilde zu erzeugen; und wenn es der Chemie gelang, Stoffe darzustellen, die man organische Stoffe nennt, weil man sie zuerst aus Organismen gewann, so ist damit für die künstliche Herstellung organisierter Gebilde, das sind Lebewesen, noch nichts erreicht.

Wir behaupten daher, die Entstehung der Lebewesen könne nur unter dem Einfluß Gottes geschehen sein, wenn auch über diese, wie über andere Nachschöpfungen so wenig ausgesagt werden kann, wie über die Schöpfung selbst. Ebenso leugnen wir den Übergang der Pflanzen in Tiere und den der Tiere in Menschen. Doch alle diese Betrachtungen beziehen sich auf die Philosophie überhaupt, denn die idealistische, wie die materialistische, nehmen solche stufenweise Entwickelung an. Glogau gab dieser Lehre nur ein besonderes Gepräge. Da indessen hier nicht der Ort ist, allgemeine Fragen zu erörtern, so lassen wir es mit dem Ge-

sagten genug sein, und lassen die Frage: gesetzliches Bestehen oder gesetzliche Entwickelung? der vorurteilslosen Forschung offen. Ebenso die Frage: wie weit innerhalb einer Stufe eine Entwickelung vom Einfachen zum Zusammengesetzten möglich sei. Noch andere Fragen stehen offen.

In dem Briefe an seine Braut am 13. 9. 69, worin von den Psalmen 23 und 104 die Rede, spricht Glogau auch von Naturgesetzen und sagt dabei: „Wenn Wasser erkältet wird, dann krystallisiert es zu Eis. Ja, aber was da geschieht, wie krystallisieren gemacht wird, das ist unwißbar." Darin hat Glogau ganz Recht. Man kann zwar sagen, beim Erkalten rücken die Wasserteile näher zusammen und ziehen dabei fester einander an. Indessen gerade die Frage, wie ist Anziehung überhaupt möglich? wie ziehen große Weltmassen, wie kleine Atomgewichtsmassen, wie Molekulargewichtsmassen einander an? gerade diese Fragen hat, trotz allmöglicher Versuche, noch keine Wissenschaft gelöst. Nun ist klar, daß Glogau, der die objektiv begründeten Ordnungen und Gesetze künstlich entworfene Skalen nennt, die in der Natur kein Sein haben, die Erklärung der Anziehung in spekulativer Weise, in zusammenhängender Betrachtung der Natur versucht. Diese zusammenhängende Betrachtung lehrte ihn, daß die Natur Leben sei. Da wir ihn überdies sagen hörten, der Substanzbegriff müsse nach dem Gleichnis der Seele gebildet werden, so kann es nicht auffallen, daß er sagt (Logik S. 100): „Den Mittelpunkt der spekulativen Erkenntnis bildet der Mensch im Sinne der genetischen Auffassung. Nicht die Reflexion auf die festgehaltenen fertigen Gebilde der Wahrnehmungswelt: die Anschauung seiner selbst als der höchsten Erscheinung und des Knotenpunktes aller uns erreichbaren Dinge ist der Quell, aus welchem das Hervorgehen und die Bedeutung der äußeren und der inneren Natur das höchste Verständnis finden. Gleiches wird durch Gleiches erkannt, der Makrokosmos (die Welt) durch den Mikrokosmos (der Menschen)." Es heißt dann (S. 133): „Die Liebe ist es, die das Getrennte zusammenführt, da sonst das All in lose Atome zerbröckeln müßte; sie schafft Ergänzungen, welche von größerem und kleinerem Umfang und von eben solcher Festigkeit sein können."

Dies alles sind Betrachtungen einer spekulativen Philosophie, deren besonderes Gepräge wohl von Glogaus Lieblingsphilosophen Plato beeinflußt ist. Denn dieser sagte bereits (Logik S. 73): „Die Teile der Natur sind aus sich heraus unverständlich, erst im Allzusammenhang entfaltet sich ihre Bedeutung." Von Plato rührt auch der Satz her: Gleiches wird durch Gleiches erkannt. Im übrigen haben wir es hier ebenfalls mit Philosophie überhaupt zu tun. Denn die idealistische, wie die materialistische als monistische meinen, die Entwickelung der Welt sei verständlicher, wenn man alles, selbst die Atome, als irgendwie

beseelt oder als Wille betrachte. Man erblickt daher auch in jeder Bewegung schon Leben als den Anfang seelischer Tätigkeit. Man spricht dabei auch von lebendiger Kraft und totem Stoff, unter welchem in der Regel Atome verstanden werden. Indessen diese sind, wie selbst Glogau anerkennt, Gewichtsmassen, deren Wirksamkeit oder Kraft gesetzlich bestimmt ist. Eine Kraft jedoch, deren Wirksamkeit an ein gesetzlich bestimmtes Gewicht gebunden ist und in dieser Wirksamkeit wanklos verharrt, ist keine lebende Kraft, und was sie wirkt, ist kein Leben. Ist es daher richtig, jede Bewegung als Leben zu betrachten? Was überdies nutzt solch einer Gewichtskraft, sei sie eine Weltmasse oder eine Atomgewichtsmasse, irgend welche Beseelung? Was nutzt diese einer Kraft, welche mit dem Quadrat der Entfernung abnimmt? Ist von Liebe oder Wille zu reden bei Weltmassen, welche Millionen von Jahren in fest bestimmten Bahnen verharren, oder bei Atommassen, deren Atome bei einer Explosion in einem Hui und Nu getrennt und wieder vereinigt werden? Die Sonne bewegt sich mit ihren Planeten um eine Zentralsonne, welche soweit von ihr entfernt ist, daß ihr Licht, bei einer Geschwindigkeit von 300 000 Kilometer in der Sekunde, 500 Jahre braucht, diese Entfernung zu durcheilen. Keine Wissenschaft begreift, wie die Wirkungen, welche von Sonne und Zentralsonne ausgehen, einander erreichen. Die Zuhilfenahme von Beseelung, von Liebe oder Willen zwischen beiden macht die Wechselwirkung beider Weltmassen nicht begreiflicher. Zu betonen ist aber hier noch einmal, daß die wissenschaftlich festgestellten Gesetze der unorganischen Welt praktischen Wert haben für die Wissenschaft selbst, und für mechanische, industrielle, wirtschaftliche usw. und selbst für soziale Zwecke.

Fragen und Rätsel bleiben somit auch hier bei dem Idealismus der Naturwissenschaft, wie bei dem Idealismus (und Materialismus) der Philosophie; wir lassen deshalb auch diese Fragen weiterer wissenschaftlicher, vorurteilsloser Forschung offen. Bei Glogau jedoch ist noch darauf hinzuweisen, daß seine Weltanschauung einen Widerspruch einschließt. Er sagt: „Alles Denken muß sich auf sinnliche Anschauung beziehen und wahre Philosophie darf nicht Begriffe erspekulieren, sie darf nicht die Erscheinungswelt einfach bei Seite schieben; überdies beherrscht uns heute die Gewißheit, daß ewige Gesetze auch in den unbekanntesten Räumen der Welt alles Geschehen regieren." Trotz alledem beherrscht seine Weltanschauung der alle Anschauung und Erscheinungswelt bei Seite lassende Gedanke: Alles ist Leben, ist beseelt, geisterfüllt. Mit diesem erspekulierten Gedanken, mit dieser Idee, die Welt zu betrachten, nennt er Idealismus der Natur, aber vor dieser Idee verlieren selbst die ewigen Gesetze ihren Wert. Man kann sagen, Glogau sei gerade durch die Untersuchung der Kräfte bis in die kleinsten Teile der Natur hinein zur Annahme der Allbeseelung gekommen. Indessen gerade die Erfahrung

lehrte mechanische Kräfte kennen, die vom Gewicht und der räumlichen Entfernung abhängen. Die Annahme einer Allbeseelung bleibt daher Mythenbildung und Spekulation. Glogaus Eifer für Naturwissenschaft und die Gewißheit ewiger Gesetze hätten ihn wohl seinen Widerspruch, wie auch die Tatsache erkennen lassen, daß der von ihm so hoch gestellte 104. Psalm ebenfalls einen philosophischen begründeten Idealismus zulasse. Indessen wir haben bei Glogau zu beklagen, daß kein reiferes Alter den Sturm und Drang der Jugend prüfen konnte. Wir beklagen, daß Glogau bei seinem unerwartet frühen Tode sogar den Schlußband seines „Abriß der philosophischen Grundwissenschaften", der eine Religionsphilosophie werden sollte, unvollendet lassen mußte.

10. Glogaus Ende. Die Glogaugesellschaft. Im Herbst 1894 forderte ein Berliner Verlag Glogau auf, eine neue Auflage von Schweglers „Geschichte der Philosophie im Umriß" herzustellen. Eine Arbeit, die ihm ein erfreuliches Honorar einbrachte. Außerdem war ihm um diese Zeit eine staatliche Beihilfe zu einer Studienreise gewährt. Nun endlich konnte Glogau Griechenland aufsuchen, das Land seiner Sehnsucht, die Stätte der Wirksamkeit eines Plato, des Vaters der Ideen. „Am 10. März 1895, strahlend und gläubig wie ein Kind, dessen der Weihnachtsbaum harrt, reiste er ab", heißt es in „Glogaus Leben". Beglückt schrieb er seiner Gattin von Wien aus, von Triest und an Bord der Meduſa, des Schiffes, das ihn von Triest nach Patras, Griechenland, brachte. Den 20. März meldete er kurz seine Ankunft in Athen. „Mir glückt bisher alles. In diesem Götterlande, bei wunderbarstem Wetter im Sommeranzug, lebt man voll auf." Noch fügte er hinzu, er werde an demselben Tage, oder in den nächsten Tagen einen langen Schreibebrief senden. Dieser lange, noch am 20. datierte Brief erreichte seine Gattin erst „als er längst in kühler Erde ruhte". Er hatte am 22. März mit Freunden, darunter der damalige Privatdozent, jetzt Professor der Physik, Dr. Korn in München, mit dem er schon auf dem Schiff zusammengetroffen war, von Athen aus, einen Ausflug nach dem einst seiner Silbergruben berühmten Laurion gemacht. Bei der Rückfahrt hatte sich die Gesellschaft etwas verspätet; aber bei diesen Sekundärbahnen war es allgemein üblich, daß man in einen schon im Abfahren begriffenen Zug einstieg. So auch jetzt suchte jeder der Freunde einen Platz, wo er ihn fand. Glogau machte dabei wohl einen überhasteten Schritt und Tritt und kam unter den Wagen. Etwa hundert Meter noch fuhr der Zug. Plötzlich hielt er. Man ahnte ein Unglück, stürmte hinaus. Entsetzt fand Dr. Korn den Freund an den Schienen liegen. „Lassen Sie mich von hier forttragen", sagte Glogau noch, dann war er sofort bewußtlos. Der linke Fuß war am Knöchel gebrochen, das rechte Bein hart am Knie überfahren; ein heftiger Bluterguß aus dieser Wunde führte, trotz sofortigen Abbindens

der Arterien durch den Arzt, nach etwa einer Viertelstunde den Tod herbei. — Vorbei war alles Streben, alles Sehnen, alles Hoffen! Vorbei im Augenblick der höchsten Kraft, im Frohgefühl des höchsten Glücks! Die Leiche ward nach Athen gebracht; mit größter Teilnahme und mit höchsten Ehren wurde sie zu Grabe getragen, für dessen Instandhaltung amtlich gesorgt wird.

Zwölf Jahre sind seitdem entschwunden. Neben der Trauer um den Frühvollendeten lebte die Freude auf, daß Glogaus Wirken kein vergebliches war. Religionsphilosophie sollte sein letztes Werk sein. Nun wird von anderer Seite sein Werk fortgesetzt. Eine Gesellschaft für idealisch religiöse Philosophie hat sich gebildet, welche sich mit Recht den Namen dessen beilegte, der den Grund zu solcher Philophie legte.*) Wir sprachen bereits von Glogaus religiöser Philosophie, wie sie nicht nur dem Geist und der Wahrheit des Evangeliums gerecht zu werden suche, sondern auch dessen idealer Gefühlswelt, und zwar nicht nur den Gefühlen der Verpflichtung und Verantwortlichkeit, sondern auch denjenigen, welche seelischen Frieden geben. Wir sprachen bereits von der Bedeutung von Glogaus Auffassung von Religion und Sittlichkeit und von der Notwendigkeit des Lebendigwerdens solcher Auffassung in unserer Zeit. Wir hoffen, es wird der Glogau-Gesellschaft gelingen, den Geist ihres Meisters in weiten Kreisen lebendig zu machen; dann mögen die offenen Fragen in dieser oder jener Weise gelöst werden. Gustav Glogau wird das Verdienst bleiben, in den wesentlichen Zwecken des menschlichen Lebens, in Religion und Sittlichkeit, zuerst den rechten Weg gezeigt zu haben.

Berichte.

Der Idealismus als Prinzip der Religionswissenschaft.[1])

Von **Thomas Achelis.**

Es ist sicherlich nicht wohlgetan, persönliche Gefühle und Stimmungen in die Wissenschaft hineinzutragen, da es hier, wenigstens zunächst, lediglich auf die strenge Erkenntnis der Wirklichkeit, der Tatsachen und ihres Zusammenhanges ankommt, um so ein einigermaßen lückenloses und befriedigendes

*) Zur Kenntnisnahme der Bestrebungen der Glogau-Gesellschaft sei verwiesen auf das 9. Jahrbüchlein dieser Gesellschaft. Es ist für 40 Pfg., auf Wunsch gratis, zu haben bei Herrn Pastor La Roche in Golzow, Kreis Zauch-Belzig.

[1]) Mit besonderer Berücksichtigung des Buches: F. J. Schmidt, Zur Wiedergeburt des Idealismus (Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung. 1908. 6 Mk.)

Weltbild zu erzeugen. Optimismus und Pessimismus in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes mit allen Nüancierungen sind schlechte Führer auf dem dornigen Wege objektiver Forschung; aber trotzdem gibt es gewisse Voraussetzungen allgemeiner Art, Axiome oder besser gesagt Perspektiven, die von verhängnisvoller Bedeutung für die ganze Untersuchung sein können. Wer die Religion für ein nebensächliches Moment in der Entwicklung der Menschheit hält oder gar mit dem ungeschichtlichen, doktrinären Rationalismus des 18. Jahrhunderts in der Hauptsache als ein fadenscheiniges Gewebe priesterlicher Arglist und Tücke verurteilt, dem fehlt etwa das zureichende Verständnis für die eigentliche Triebfeder religiösen Fühlens. Wer hier mit dem gewöhnlichen Pragmatismus des neusten Geschehens auszukommen vermeint und diese Sphäre eben nach dem Maßstabe politischer Entwicklung bemißt, der wird dadurch nicht entfernt der Tiefe und schöpferischen Kraft gerade dieser geistigen Funktion gerecht.

Es ist ein trauriger und wahrhaft produktive Forschung lähmender Irrtum unsrer Zeit, daß alle Spekulation verwerflich sei; gerade umgekehrt, ohne diese sehr wesentliche Ergänzung und Berichtigung unserer Erkenntnis fehlt unserem ganzen Weltbilde die so dringend erforderliche Einheit und Weite, es ist und bleibt jämmerliches Stückwerk. Nur diejenige spekulative Richtung ist verderblich, die sich überhaupt nicht um die Tatsachen der Erfahrung kümmert, sofort sich mit kühnem Schwung zu den höchsten Höhen und zu den abstraktesten Allgemeinheiten erhebt, statt diesen Weg methodisch und in unmittelbarem Anhalt an die konkrete Tatsachenwelt zurückzulegen. Man sollte allmählich mit diesem öden, fruchtlosen Gezänk aufhören und sich zu der wertvollen Einsicht verstehen, daß Erfahrung und Spekulation sich gegenseitig bedingen und ergänzen. Das gilt vornehmlich von derjenigen Disziplin, der die folgenden Zeilen gewidmet sind.

Wie unsere gesamte Weltanschauung letzten Endes auf gewissen unbeweisbaren, wenn auch durchaus evidenten und unerschütterlichen Voraussetzungen beruht, so gilt das namentlich von der religiösen Auffassung; und diese geht dahin, daß das Geistige, die Ideen das eigentlich Wesenhafte und Wirksame in der Welt sind. Wer das nicht einsieht und einsehen will, wem das nicht deutlich und verständlich zu machen ist, wer, stets an der Oberfläche der Dinge tastend, nur von Interessenkämpfen und wirschaftlichen Ausgleichen redet, dem ist eben mit aller tiefsinnigen Philosophie nicht zu helfen.

Wir möchten in dieser Beziehung auf das angeführte vortreffliche Buch von Schmidt verweisen, der diesen Gedanken nach verschiedenen Richtungen beleuchtet.[2]) Hier zunächst nur eine Auslassung: Der historische Positivismus proklamiert als die wesentliche Aufgabe der Geschichtswissenschaft die Ermittelung des empirischen Kausalzusammenhanges der geschicht-

[2]) Das Buch enthält u. a. folgende philosophische Studien: Zur Wiedergeburt des Idealismus. Kapitalismus und Protestantismus Offenbarung. Worte Christi. Der theologische Positivismus. Kunst, Religion und Philosophie. Das Erlebnis und die Dichtung. Goethe und das Altertum. Kant-Orthodoxie. Das Prinzip für die Reorganisation der Frauenbildung. D. H.

lichen Erscheinungen; er geht davon aus, daß ebenso wie die mechanischen Veränderungen, so auch die geschichtlichen durch das Fundamentalgesetz von Ursache und Wirkung bestimmt werden. Das ist richtig, aber für die Geschichte nur soweit, als ihr Wesen selbst in dem äußerlich-sinnlichen Erscheinungszusammenhang der äußeren Natur zum Ausdruck kommt; und soweit gehört es auch zur Aufgabe der Historie, diesen äußerlichen Zusammenhang mit dem mechanischen Gesetz von Ursache und Wirkung festzustellen. Aber während die materielle Natur ganz in diesem äußeren, mechanischen Zusammenhang beschlossen ist, hat der geschichtliche Zusammenhang außerdem noch seine innere Seite, und diese ist hier die wesentliche, weil sie erst diejenigen Vorgänge möglich macht, denen wir historischen Charakter beimessen. Die aus dieser innern Bewußtseinsseite des Lebens hervorgehende Verursachung ist aber nicht identisch mit der mechanischen Kausalität, sondern sie ist eine Kausalität ganz anderer Art; im Gegensatz zu der mechanischen als einer Kausalität aus Notwendigkeit vielmehr eine solche aus Freiheit. Philosophische Einsicht lehrt zugleich, daß diese Verursachung aus Freiheit ein Gesetz höherer Art ist, weil in ihr die mechanische Kausalität nur als eins ihrer Bestimmungsmomente mit aufgenommen ist; ein anderes Moment aber in ihr ist das der allgemeinen sittlichen Selbstbestimmung, wieder ein anderes das der rechtlichen und endlich nicht zum wenigsten das der religiösen Selbstbestimmung (S. 133).

Der Verfasser hat dies Prinzip dann zur Veranschaulichung auf die Behandlung der christlichen Religionsgeschichte angewendet, wo er nicht eine Untersuchung des historischen Bestandes und Entwickelungsganges unseres Bekenntnisses verlangt, sondern eine spekulative Bestimmung der Idee des Christentums, wie sie eben nur vom idealistischen Standpunkte möglich ist. Die Idee des Logos-Christus ist keine andere als die der Verlebendigung des geistigen Menschentypus, erklärt er unter ausdrücklicher Betonung, daß diese durch die Verbindung mit dem israelitischen Monotheismus zur Universalreligion entwickelte Idee im Abendlande geboren sei. Es wirkten hier, wie Schmidt des weiteren auseinandersetzt, zwei Faktoren zusammen, die den universellen Anstoß erwirkten, der von Jesus ausging. Der erste dieser Faktoren ist der, daß der Gott Jesu der Gott Israels war, d.h. daß es nicht ein subjektiver Gott wie bei Sokrates, auch nicht ein bloßer Volksgott, wie der des älteren Israel war, der in Jesu lebte, sondern der Weltgott, der einige Gott aller Menschen und aller Völker, kurz der absolute Gott. Und nur sofern in Jesu dieses absolute Gottesbewußtsein lebendig war, konnte der andere Faktor auf Grund einer unmittelbaren genialen Intuition dadurch in Wirksamkeit gesetzt werden, eben der, daß vor diesem absoluten Gott auch kein Ansehen der Person mehr gelten könne. Denn für einen Gott, der nur ein solcher sei es der Juden oder der Ägypter oder der Griechen war, gab es auch Unterschiede zwischen den Menschen, da nur seine jedesmaligen Anhänger für ihn inbetracht kamen und die andern als Feinde von ihm ausgeschlossen blieben. Vor der absoluten Gottheit hört aber jede Unterscheidung auf, und der eine Mensch gehört ihr genau so an wie der andere. Israel war seit den großen Tagen seiner Prophetie

auf dem Wege, die Gottheit absolut zu fassen, aber es ist doch nur dazu gekommen, seinen Gott als den Weltgott zu begreifen, vor dem die Götter der andern Nationen in Nichts versinken, der aber doch vorzugsweise der Gott Israels bleibt. Der Schritt vom Weltgott zur absoluten Gottheit aber wird erst im Christentum durch die von Jesus ausgehende Wirkung gemacht, weil dazu eben die Erfüllung der weiteren Bedingung nötig war, daß auch die absolute Gleichheit der Wesensbestimmung aller Menschen vor dem einigen Gott zum Bewußtsein gebracht wurde. In der Auslösung dieser Bewegung sehe ich den Kernpunkt der universellen Bewegung, die durch die Verkündigung des Evangeliums an die Zöllner und Sünder ausgelöst worden ist (S. 140). Auch hier versagt demnach die lediglich empirisch-historische Konstruktion des Zusammenhanges, und erst eine tiefere metaphysische, also spekulative Erörterung kann das Problem einer völlig befriedigenden Lösung entgegenführen; diese Lösung liegt aber, wie ohne weiteres erhellt, durchaus auf dem Boden einer idealistischen Weltanschauung.

Das hängt, wenigstens unmittelbar, mit einem anderen Moment zusammen, das wir auch, wenn gleich in aller Kürze, berühren müssen. Für die Entfaltung des religiösen Lebens kommen vielfach Prozesse inbetracht, die weit über den Bestand des gewöhnlichen, normalen Bewußtseins hinausgreifen. Alle Erhebungen über das Alltagsniveau in brünstiger Andacht und nun gar in der mystischen Ekstase, diesem Gipfel tiefster religiöser Wiedergeburt, gehören dahin und beweisen dadurch die Existenz der Wirksamkeit jenes geistigen Reiches, das, obschon gesetzmäßig wie alle Wirklichkeit, doch nicht mit dem einfachen Maßstab des exakt Empirischen, Rechnungsmäßigen zu beurteilen ist. Das ist schon der Fall bei allen wahrhaft genialen Schöpfungen, die man, wie Goethe Eckermann sagte, als reine Kinder Gottes verehren muß, die aus der unergründlichen Tiefe unseres das kritische Bewußtsein weit überfliegenden Geistes emportauchen, als überempirische (freilich durchaus nicht übernatürliche) Lebensfunktionen. Das trifft nun vollends, wie ohne weiteres einleuchten dürfte, auf die Religion zu, deren tiefster Quell, die innere Offenbarung, völlig die Sphäre der persönlichen Begrenztheit und damit der erfahrungsmäßigen Bestimmung verläßt, und zwar eben um deswillen, weil sich hier der Mensch als Glied des Geisterreiches, des Kosmos erfaßt.

Man muß sich nur einmal frei machen (fordert unser Gewährsmann) von dem verengenden empirischen Beobachten, man muß erst einmal den Mut fassen, den geistigen Blick auf das universelle Ganze zu richten, in das wir uns als relative Sondereristenz eingeordnet finden, und man wird gewahr werden, daß dieses Ganze trotz der Verschiedenheit der äußeren und inneren Erfahrungsart dennoch eine letzte, allumfassende und nicht weiter zu begründende Einheitsbestimmung aufweist, nämlich die, ein unendlicher Bewußtseinszusammenhang zu sein. Denn auch die ganze physische Welt, der unendliche Himmel mit all seinen Gestirnen und die Erde mit all ihren Geschöpfen, ist uns in keiner Weise anders gegeben denn als eine spezifische Erscheinungsart des einheitlichen Bewußtseinszusammenhanges. Diese Welt ist nur verschieden bestimmt und geordnet wie die innere Bewußtseinswelt;

und was wir Materie und Seele nennen, ist lediglich die Bezeichnung für diese differenzierte Bewußtseinsbestimmtheit und Bewußtseinsordnung. Der Mensch aber ist als endliches Individuum eine relative Bewußtseinseinheit in diesem unendlichen Erfahrungszusammenhange; und alle endlichen Erfahrungsprozesse, die er im Verlaufe seines Daseins durchmacht, stehen daher immer schon unter der Bedingtheit der universellen Geisteseinheit. In dem Tiere und ebenso in dem psychophysischen Menschen schlummert noch das Bewußtsein von dieser universellen Geistesbestimmtheit; aber mit dem Erwachen des Individuums zu geistigem Leben beginnt auch die Entwicklung oder Offenbarung dieser überempirischen oder übersinnlichen Lebenseinheit. Jede Erkenntnis und jede Tat eines Individuums, durch welche die Menschheit auf ihrer Entwicklungsbahn einen Schritt vorwärts gebracht wird, charakterisiert sich daher stets und ständig als eine Offenbarung, d.h. eine fortschreitende Verlebendigung der allgemeinen, übersinnlichen Geistesbestimmtheit (S. 93).

Man darf geradezu behaupten, wer dies Moment, das schließlich auf das Müllersche Unendlichkeitsgefühl hinausläuft, verbannt, dem fehlt das Verständnis für das eigentliche Wesen der Religion. Und gerade dies ist das Spezifische von Christus und seinem Bekenntnis, daß hier diese Beziehung des Menschen auf die Totalität, diese Durchbrechung der hemmenden Schranken am schärfsten hervortritt und damit das Ewige im Gegensatz zum Zeitlichen und Vergänglichen am stärksten zum Ausdruck gelangt. Und dies ist abermals ein charakteristischer idealistischer Zug, der sowohl theoretisch bedeutsam ist, d.h. für die zutreffende Darstellung des sich vollziehenden Prozesses, als auch praktisch, für die Betätigung der Offenbarung selbst, die in dem Menschen diese Wiedergeburt erzeugt, von der alle Religionsstifter und tiefere Geister überhaupt sprechen.

Nun hat man wohl von der Kunst behauptet, auch ihr wohne eine erlösende Kraft inne, die uns von der Not und Hinfälligkeit des sinnlichen Lebens befreie; und man hat deshalb wohl gemeint, sie könne, namentlich in aufgeklärten skeptischen Zeiten, wie z.B. gegenwärtig, an die Stelle der Religion treten, — aber auch das beruht auf einem Irrtum, auf einem Verkennen der Sachlage. Gewiß berühren sich beide Sphären sehr eng, schon der geschichtliche Verlauf veranschaulicht dies, — man denke nur u. a. an die geschichtliche Entstehung der griechischen Tragödie aus den Wechselgesängen des Chors bei den Feiern des Dionysos! Aber die Sinnlichkeit ist viel zu sehr die unveräußerliche Grundlage jeder künstlerischen Gestaltung, als daß hier eine vollständige Vernichtung des Materiellen, Endlichen, Bedingten stattfinden könnte. Die Religion hingegen ist, wie Schmidt ausführt, nicht wie die Kunst an das substanzielle Leben der Natur, sondern an die Subjektivität des Unendlichen hingegeben. Sobald sie daher ihre noch vom Mythus beeinflußte Entwicklung hinter sich hat, muß darauf der Prozeß einsetzen, in welchem sie das im endlichen Subjekt sich manifestierende Unendliche ebenfalls als geistiges Subjekt, als Persönlichkeit, bestimmt. Zunächst wird dann der Gegensatz zwischen der endlichen Persönlichkeit des Menschen und der unendlichen Persönlichkeit Gottes wie in der jüdischen

Religion noch abstrakt äußerlich festgehalten, bis endlich der Punkt erreicht wird, wo diese Gegensätze, sich fortschreitend durchdringend, in der Idee der gottmenschlichen Persönlichkeit ihr konkretes Ziel erreichen. Unter welchen geschichtlichen Anlässen sich auch immer diese Idee verwirklicht haben mag, so ist doch dies das wesentliche an ihr, daß dadurch eine ideale Glaubensvorstellung der gottmenschlichen Persönlichkeit produziert wird, durch die sich der Mensch des reinen Typus seiner Gattung bewußt wird (S. 167).

Leider ist tatsächlich diese innere Befreiung wieder öfter vereitelt dadurch, daß der Ballast der Dogmen und des Kultus diese Lebenserneuerung beeinträchtigt oder wohl ganz unmöglich gemacht hat; aber diese Verunstaltung beweist nichts gegen die prinzipielle schöpferische Kraft der Religion, die noch stets, sowohl bei dem Einzelnen, als auch bei ganzen Völkern, diese innere Befreiung und Erlösung betätigt hat. Denn das höchste Ziel des Menschen und zugleich sein wahrer Begriff ist die Freiheit der universellen Selbstbestimmung, wie unser Gewährsmann erklärt, wenn wir auch bescheidentlich hinzufügen möchten, daß dies wie alle letzten und höchsten Ideale nicht restlos zu verwirklichen ist. Immerhin nehmen wir gern die Forderung und Bestimmung an: Frei ist nur der geistige Mensch, der durch die Idee der sittlichen Vergesellschaftung zugleich sich und alle zur Totalität erhebt; die Gesellschaft ist die Verwirklichung der Freiheit.

Sicherlich wird das Buch von Schmidt nicht überall frei von Einspruch bleiben. Aber ebenso gewiß wird es zu ernstem Nachdenken anregen, um so mehr, als es eine Fülle von Problemen von den verschiedensten Standpunkten aus beleuchtet, und in eine, freilich innerlich zusammenhängende, Reihe von einzelnen Betrachtungen zerfällt.

Die moderne religiöse Bewegung in Italien.

Von Guglielmo Salvadori.

Während mehrerer Jahrhunderte, nämlich vom Anfang der neueren Zeit an, seit das Wiederaufblühen der klassischen Kultur und das erneute Studium der Natur die mittelalterliche Scholastik für immer zerstört und so auch die Autorität der Kirche erschüttert hatten, befestigte sich der denkende Mensch immer mehr in der irrtümlichen Überzeugung, daß er alles durch die Vernunft und durch die Wissenschaft erklären könne und also keine Religion und keinen Glauben brauche. Vielleicht eben darum fühlte Italien, der Mittelpunkt der Renaissance, nicht so dringend die Notwendigkeit einer religiösen Reform, wie Deutschland; während die kleine, wenn auch auserlesene Minorität,[1]) die solche Notwendigkeit dringend fühlte, leicht durch die

[1]) Vielleicht war diese Minorität nicht so klein. Man kann wohl Italien das Land der Reformbestrebungen nennen. War es nicht das Land von Arnaldo da Brescia, von S. Francesco, von Savonarola? Und die „Catari", die Waldenser, die „Poveri di Lombardia", die „Fraticelli", waren sie nicht Italiener? Auch in der Zeit der deutschen Reform hatten ausgezeichnete Männer, wie die Socini, Diodati, Contarini, B. Ochino, Martire Vermigli, reformatorische Tendenzen.

heilige römische Inquisition, die immer Scheiterhaufen und Folter „ad majorem Dei gloriam" bereit hielt, ohnmächtig gemacht ward.

Aber die Scheiterhaufen von Bruno und von Vanini, die lange Gefangenschaft von Campanella, der grausame Prozeß von Galilei müssen uns nicht zu dem Irrtum verleiten, zu denken, daß die katholische Kirche immer eine Feindin der Vernunft und der Wissenschaft war. Begrub sie denn nicht in ihren Kirchen Humanisten, die als Atheisten gestorben waren? Nein, sie fürchtete sich nicht vor dem Atheismus. Und vielleicht würden jene großen Philosophen vor ihrer Wut und ihren Blitzen sicher gewesen sein, wenn sie vor Luther gelebt hätten. Sie fürchtete sich vor der Ketzerei; und jene schrecklichen Verurteilungen zeigen nichts anderes als diese Furcht. Es war der Sieg der Gegenreformation, durch welche die Jesuiten, von den Spaniern beschützt, Herren des italienischen Geistes wurden, und die Philosophie als vernünftige, vom Dogma unabhängige Forschung, auf fast zwei Jahrhunderte verstummte. Die Kirche war eine Feindin der Philosophie nicht ihrer selbst wegen, sondern weil die Philosophie neue religiöse Weltanschauungen erfinden konnte. Sie fürchtete nicht den Widerstand gegen die Religion, sondern die Bildung neuer Religionen.[2]) Sie kannte nicht nur ihre eigene Macht, sondern auch die Unzerstörbarkeit des religiösen Gefühls im Menschen zu gut, um Furcht zu haben vor den Angriffen der Wissenschaft und der Vernunft. Vielleicht sah sie, durch ihre jahrhundertelange Erfahrung der menschlichen Natur unterrichtet, tiefblickend voraus, daß der Mensch sich nur zeitweilig vortäuschen könne, alle die tiefsten Bedürfnisse seines Geistes seien durch nichts anderes als die Kräfte des Verstandes zu befriedigen, daß je mehr er in die verborgensten Tiefen der Natur und des Bewußtseins dringe, er sich desto mehr vom unerforschlichen Geheimnis des Weltalls und des Seins umschlossen fühlen und daß endlich das religiöse Gefühl stärker als je sich zur Geltung bringen werde.

Wenn die Kirche dieses voraussah, muß man bekennen, daß die Geschichte ihr Recht gab. Es ist wahr, daß der Widerstand gegen die Religion in ihren verschiedenen Formen sich vom 15. Jahrhundert an immer verstärkt hat in dem Maße, wie eine vom Dogma freie Kultur und Wissenschaft fortschritt; es ist auch wahr, daß der immer offener und unheilbarer werdende Streit zwischen den dem alten katholischen Glauben zugetanen Intransigenten und den Anhängern des neuen wissenschaftlichen Glaubens sich nunmehr für die letzteren und gegen die ersteren zu entscheiden schien; es ist wahr, daß besonders in Italien aus historischen und politischen Gründen nicht nur die Gebildeten, sondern auch das Volk, sich immer mehr von der katholischen Kirche entfernten, welche man als eine Feindin einerseits der Kultur und der Wissenschaft, anderseits der Demokratie und der Freiheit ansah. Aber es ist nicht weniger die Wahrheit, daß die katholische Kirche mitten im Wandel der historischen Ereignisse, in den zahl-

[2]) Auch von diesem Standpunkte aus war die katholische Kirche die Erbin des römischen Staats. Rom war immer voll Ungläubiger, Atheisten und gottloser Männer, die volle Freiheit hatten, aber es duldete nicht fremde Religionen.

losen inneren und äußeren Kämpfen, unter welchen sie sich behaupten mußte, eine unglaubliche Lebensfähigkeit bewahrt hat; allen immer erneuten Angriffen des Denkens und der Kultur, des geistigen und moralischen Fortschritts, der politischen und sozialen Umwälzungen hat sie immer kräftigen Widerstand geleistet. Auf dem praktischen Gebiete sah sie sich wohl beim Beginn der modernen Zeit den Herrscherstab aus den Händen gewunden, der sie im Mittelalter fast zur absoluten Entscheiderin des Schicksals der Völker machte; die Herrschaft über die Seelen wußte sie sich aber während des Aufbaues der modernen Nationalstaaten unberührt zu erhalten, und sie hat diese Gewalt nur immer stärker befestigt, nachdem ihr durch die Wirkung eines deutschen Mönches die Hälfte jener Seelen entrissen war. Auch dem Strom der italienischen Revolution hat sie widerstanden und ihr Ansehen zu behalten gewußt, auch nach dem der Volkswille ihr das letzte Stückchen Erde fortgerissen und für immer die weltliche Macht der Kirche abgeschafft hatte. Nicht anders auf theoretischem Gebiete. Da hat sie die Zerstörung der Scholastik siegreich überwunden; hat sich nicht gefürchtet vor den Angriffen des metaphysischen und des theologischen Rationalismus; ohne sich zu beunruhigen hat sie den Entdeckungen der Naturwissenschaften und dem Wachstum des Materialismus, der Bestätigung der Entwickelungstheorie und den Ergebnissen des Naturalismus und der positiven Philosophie zugesehen, die so tiefe und gründliche Umwälzungen in der überlieferten Anschauung von der Welt und dem Leben, der Natur und dem Menschen allmählich hervorriefen.

So sah die Kirche diesen Umwälzungen, welche Kultur und Wissenschaft notwendig im Bewußtsein des modernen Menschen hervorriefen, beinahe empfindungslos zu, fast als ob Wissenschaft und Kultur sie nichts angingen, sicher ihrer Herrschaft, unbekümmert um die wütendsten Angriffe. Ihre Gegner warfen ihr vor, daß sie das Evangelium mißbraucht habe und noch mißbrauche, um materielle Vorteile zu gewinnen und auf unrechtem Wege allerlei zu erringen; sie erinnerten sie an ihre lange Geschichte – eine Geschichte von Verfolgungen, von Gewalttätigkeiten, von Freveln; sie wiesen nach, wie sie unter den christlichen Kirchen diejenige sei, die im Namen einer absoluten und unfehlbaren Autorität sich gegen die unentbehrlichen Voraussetzungen des sozialen Lebens, der Freiheit des Bewußtseins und des Gedankens, feindlich zeige und wie sie darum selbst zu den Grundlagen der modernen zivilisierten Gesellschaft in absolutem Gegensatze stehe, indem sie die Freiheit der Autorität, die Gesinnung den Dogmen, die Religion der Politik, die geistigen Interessen den materiellen Interessen, die innere Verbesserung des Einzelnen dem äußeren Gepränge opfere und fast immer ea quae sunt spiritus Christi über ea quae sunt spiritus mundi vernachlässige.[3]) Man zeigte nämlich, wie diese einen göttlichen Ursprung beanspruchende Einrichtung nicht nur eine gänzliche Verunstaltung und Entartung des reinen ursprünglichen Christentums darstelle, das wesentlich eine Religion der Liebe und der moralischen

[3]) B. Labanca. I Cattolici modernisti e i Cattolici tradizionalisti, S. 6.

Erhebung sei; sie habe sich auch geschichtlich überlebt, sei ein verrotteter, erstarrter, den veränderten Bedingungen des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens nicht angepaßter Organismus und darum ihrer innersten Natur nach die unversöhnliche Feindin jedes intellektuellen oder materiellen Fortschrittes. So nährten und verbreiteten die Gegner der Kirche jenes Widerstreben und jene Abneigung, welche auch bei den katholischen Völkern die große Mehrheit der Gebildeten gegen das auf seinem mittelalterlichen Systeme beharrende Papsttum empfindet: ein Widerstreben und eine Abneigung, die sich nicht nur bei solchen Gelehrten bemerkbar macht, die keine Religion dulden wollen, sondern auch bei Leuten, die geneigt sind, die Bedeutsamkeit des religiösen Gefühls anzuerkennen und von der unzerstörbaren Notwendigkeit eines Glaubens an Übermenschliches überzeugt sind. Und die katholische Kirche bemerkte nichts, oder tat so als merkte sie nichts von dieser mächtigen Bewegung der Gedanken, von diesem neuen, das Bewußtsein der Individuen uud der Völker aufregenden Leben, welches den gewaltigen Bau der Römischen Päpste vom Grunde aus vernichten zu wollen schien. Der Widerwille gegen sie wurde Verachtung, die Abneigung wurde Haß; sie aber blieb unbeweglich, unfähig sich auch nur im geringsten mit der fortschreitenden Kultur zu verändern.

War es Blindheit? War es Unwissenheit? Oder war es Selbstsicherheit, Vertrauen in die ungeheuren durch viele Jahrhunderte in ihr angehäuften Kräfte, welche durch so viele Stürme und wütende Kämpfe sich nicht abgeschwächt, sondern nur immer vermehrt hatten? Oder war es all dieses zusammen?

Es ist sicher, daß die Kirche (war es nun Täuschung oder nicht) an ihre Macht, an ihre Dauer, an ihre göttliche Mission glaubte, an ihre Bestimmung, alle Zufälle der Geschichte und alle Angriffe des durch Hochmut geblendeten oder durch Eitelkeit verirrten Menschen zu überwinden. Sie begriff, nach der einen Seite, daß das Autoritätsprinzip die Grundlage des sozialen Lebens ist; und weil sie diese feste Autorität weder in der Veränderlichkeit der menschlichen Einrichtungen und der politischen Gewalten, noch in der individuellen, ihrem Wesen nach relativen Vernunft entdecken konnte, so meinte sie, daß die Autorität einen übermenschlichen Ursprung haben und darum nur die Kirche, als göttliche Einrichtung, ihre Verwalterin sein könne. Nach der andern Seite begriff sie, daß die Philosophie und die Wissenschaft dem Menschen am Ende unvermeidlich die Grenzen seiner Erkenntnis zeigen werde, und wenn er sich so wieder dem Irrationellen und Geheimnisvollen gegenübersehen werde, stärker als je das religiöse Bedürfnis, das Streben nach dem Göttlichen in ihm erwachen werde. So müßten, notwendig, wie die theoretischen Erfordernisse der Vernunft, so auch die praktischen Notwendigkeiten des Lebens im Menschen den Glauben erwecken, und dadurch würde er in den Schoß der Kirche zurückgeführt werden.

Darum muß die Kirche jenes Wiederaufblühen des religiösen Gefühls mit wahrer Befriedigung erfüllen, wie es heutzutage überall um uns zu bemerken ist, jenes vollständige Mißtrauen in die Fähigkeit

der Vernunft, irgend eine Erklärung des furchtbaren Geheimnisses des Weltalls und des Daseins zu geben; da man sich aus den Ängsten des Zweifels und des Skeptizismus in den sicheren Zufluchtsort des Glaubens rettet. Dieser, jetzt so allgemein gewordene, moralische und intellektuelle Zustand ist ja nichts anderes als das notwendige Ergebnis der ganzen historischen Entwicklung des rationalistischen Denkens, die mit logischer Notwendigkeit dazu führte, die absolute Unfähigkeit der Vernunft hinsichtlich der schweren Welt- und Lebensfragen zu konstatieren. Durch die unbesiegbare Macht der kritischen Vernunft, die den unüberbrückbaren Abgrund zwischen der objektiven Wirklichkeit und der subjektiven Erklärung derselben immer wieder aufdeckte, brachen zusammen, um sich nicht mehr zu erheben, die großartigen Systeme des dogmatischen und des kritischen Rationalismus, weil sie sich im letzten Grunde unfähig zeigten, die ganze Wirklichkeit aufzufassen. Eines nach dem anderen erhob den stolzen Anspruch, das Weltall bis in die geheimsten Winkel des Absoluten zu durchschauen; aber dem unerbittlichen Kritizismus erwiesen sie sich alle als reine Konstruktionen individueller Gedanken, und ihr Absolutes als nur eine willkürliche Verkürzung der Wirklichkeit, als ein leeres logisches Schema, das die unendlich verschiedenen und verwickelten Erscheinungen der Natur und des Geistes unmöglich umfassen konnte. So zerstörte die Vernunft ihr eignes Werk und verzehrte sich in dem vergeblichen Streben, das Unerforschliche zu erforschen: ein Streben, das nur immer klarer seine absolute Ohnmacht offenbarte. Und endlich schien die Vernunft selbst dem Menschen zu raten: „Glaube! ich kann dir nicht die Wahrheit geben: vielleicht wirst du sie vom Glauben erfahren".[4])

Die Kirche konnte sich wohl als Siegerin erklären! War es denn nicht die positive Philosophie selbst, welche, indem sie die Erkenntnis auf das phänomenale Gebiet beschränkte, damit zugleich die Existenz einer übersinnlichen Welt als Gegenstand des religiösen Glaubens bestätigte? Schloß nicht der Empirismus selbst am Ende die Möglichkeit aus, die Naturgesetze wirklich in ihrer Notwendigkeit und Allgemeinheit zu erkennen, und führte so zur Behauptung einer absoluten Zufälligkeit? Dann aber war die Wissenschaft selbst genötigt, ihren Voraussetzungen, ihren allgemeinen Gesetzen, den letzten Elementen ihrer Konstruktionen gegenüber ihre Unfähigkeit anzuerkennen.

Das Wiederaufleben des religiösen Gefühls, diese Rückkehr zum Glauben bedeutete aber nicht notwendigerweise Rückkehr zum katholischen Glauben und zu der römischen Kirche. Und hierin täuschte sich das Papsttum. Es war nicht möglich, daß das durch die Untersuchungen der Wissenschaft belehrte und an den kritischen Gebrauch der Vernunft gewöhnte Nachdenken sich von neuem blindlings einem ausschließlich auf dem Autoritätsprinzip gegründeten Glauben anvertraute. Wohl waren Vernunft und die Wissenschaft nicht imstande, alles zu erklären; aber soweit sie zureichten, mußten sie in Geltung bleiben. Es war nicht möglich, daß das Denken ohne

[4]) Vgl. G. Salvadori. Fede e Ragione. S. 18—19.

weiteres mit allen Ergebnissen mehrerer Jahrhunderte kritischer und historischer Untersuchung aufräumte, und diese wieder durch Überlieferung und Autorität ersetzte. Und weiter, die römische Kirche hatte sich zu oft zu der modernen Kultur, dem Fortschritt und der Freiheit in offenen, ja in unversöhnlichen Gegensatz gesetzt, als daß alle jene, deren Seele sich wieder dem Hauch des Göttlichen öffnete, sich auf einmal widerstandslos der katholischen Religion hätten ausliefern können. Nein, die verlorenen Schäflein kehrten nicht so leicht in den Schafstall zurück! Ja noch mehr und schlimmer für die römische Kirche — mußten nicht auch viele im Schafstall selbst geborene und erzogene Schäflein, indem sie sich nicht länger dem Einfluß des neuen, rings um sie sich regenden Lebens und den neuen, die Geister und Gewissen erschütternden Bestrebungen fern zu halten vermochten, am Ende den unfehlbaren Gegensatz zu spüren bekommen zwischen dem unveränderlichen, immer im Mittelalter gebliebenen Papsttum und den Erfordernissen der modernen Kultur und des modernen Denkens! Und sofern sie ernste Katholiken bleiben wollten, mußten sie da nicht versuchen, die Kirche mit den neuen Bedingungen der zivilisierten Gesellschaft und mit den sichersten Ergebnissen der Wissenschaft und der Philosophie, der historischen Kritik und der Exegese in Übereinstimmung zu bringen.

So ist der sogenannte Modernismus (ein von der Enzyklika „Pascendi" des 8. September 1907 bestätigter Name) erwachsen[4a]); und so sehen wir nun im Schoße der Kirche selbst einen offenen und entschlossenen Kampf zwischen diesen Neueren, Laien und Priestern, die — während sie katholisch sein und bleiben wollen — nicht nur, wie die alten von Döllinger geleiteten Katholiken, gegen das Dogma der Unfehlbarkeit, sondern auch gegen andere Grundsätze, andere Formen, andere Dogmen der katholischen Kirche sich ablehnend verhalten, und den an der Tradition streng haltenden Laien und Priestern, eifrigen Hütern der ganzen Vergangenheit, sicher durch die Anathemen der kirchlichen Obrigkeit siegreich zu werden, und der Meinung, die Modernisten durch den neuen Syllabus und durch die letzte Enzyklika schon zum Schweigen gebracht zu haben.[5])

Ist es aber wirklich möglich, den Frieden so leicht wieder herzustellen? Ist es möglich, diese Bewegung, die immer mehr an Boden gewinnt und sich über Italien, Frankreich, England, Deutschland, Amerika und Österreich ausbreitet, durch einige Exkommunikationen und einige Enzykliken zu hemmen? Der Kirchenbann und die Anathemen waren im Mittelalter zweckmäßig, als das Papsttum bei den Gläubigen in ungebrochenem Ansehen stand; nicht aber heutzutage, da die Neukatholiken nicht minder als

4a) Man kann natürlich nicht die genaue Zeit des Ursprungs der modernistischen Bewegung angeben. Wie jede andere Erscheinung, hat sich der Modernismus allmählich entwickelt. Doch erst in den letzten drei oder vier Jahren hat er, unter französischem Einflusse, eine feste Form gewonnen, besonders durch die Werke von Murri und Minocchi. In dieser Zeit sind in Italien auch Übersetzungen der Werke von Rauschen, Bardenhewer, Delehaye, Hergenrother, Hogan, Schmitz, Ehrhard, Weiß, Bruders, Harnack, Newman, 2c. erschienen. Bedeutende Artikel hat der Rinnovamento, der jetzt in seinem zweiten Lebensjahre ist.

5) B. Labanca, S. 7.

Kritiker der Dogmen und der kirchlichen Geschichte selbst Richter und Beurteiler der höchsten kirchlichen Autorität sein wollen und Bücher und Zeitschriften, wie die „Studi Religiosi" in Florenz, die „Coltura Sociale" (die ihren Titel in „Rivista di Coltura" verändert hatte, um Widerwärtigkeiten von dem Vatikan zu entgehen), die „Nova et Vetera" in Rom, den „Rinnovamento"[6]) in Mailand teils herausgaben, teils noch herausgeben, in welchen sie — obgleich sie sich als der römischen Kirche ergebene und ihrem obersten Haupt unterwürfige Katholiken bekennen — mit voller Freiheit exegetische, historische und dogmatische Fragen behandeln, und nichts annehmen, ohne es vorher einer durchgreifenden kritischen Auseinandersetzung unterzogen zu haben.

Hier kann man den wesentlichen und originellen Inhalt des Modernismus zu spüren bekommen, das was ihn von allen ähnlichen, im Schoße der Kirche entsprungenen reformatorischen Bewegungen unterscheidet. Es ist etwas Neues in der Geschichte des Katholizismus, diese ergebenen Söhne der Kirche, die sich zum Gehorsam gegen die päpstliche, das Hirtenamt der Apostel fortsetzende Autorität bekennen, diese „treuen Untertanen, die entschlossen sind, der Kirche bis auf den letzten Hauch ihres Lebens anzugehören" — die zu gleicher Zeit die „Rechte ihrer religiösen Persönlichkeit"[7]) behaupten. Ja, — indem sie der „unbewußten Unterwerfung der Unverantwortlichen" die Huldigung einer vernünftigen und darum selbst urteilenden Untertänigkeit entgegensetzen — ermahnen sie die oberste Gewalt, eine traurige Kette von Mißständen und Entsagungen zu zerbrechen und die mißgestaltete Frömmigkeit wieder zu beleben, was nur durch die Rückkehr zum „alten christlichen Geist", zu jener „religiösen Hoffnung, in der die ganze Lehre Jesu besteht", geschehen könne.

Gewiß, es fehlt in der Geschichte der katholischen Kirche nicht an Beispielen von bedeutenden religiösen Persönlichkeiten (die die Kirche selbst unter ihre größten Söhne zählt), die zu entscheidenden Zeiten sich nicht scheuten, der Autorität durch Mahnungen und Verweise treue Hilfe zu leisten; und es könnte scheinen, als ob keine andere religiöse Institution es besser verstanden habe als die römische Kirche, die Bestrebungen des individuellen Bewußtseins mit der Ausübung der Autorität zu versöhnen, indem sie jeden Mißbrauch der Autorität vermied und jene Schranken und jenes Maßhalten beachtete, die das Gefühl der individuellen Religiosität der Hierarchie auflegte. Es wird genügen, an die stolze Haltung des heiligen Colomban dem Papst Bonifaz IV. gegenüber erinnern, an die milden aber nicht minder strengen Vorwürfe des heiligen Franziskus am Hofe Innocenz' III., an die energischen Verpflichtungen, welche die heilige Caterina aus

[6]) Von diesen Zeitschriften werden jetzt nur die zwei letzten veröffentlicht. Schon im vorigen Jahre hatten die „Studi Religiosi" von Padre Minocchi aufgehört und der Herausgeber war suspendiert a divinis. Das letzte Heft der „Rivista di Coltura" von Don Romolo Murri erschien am 16. März dieses Jahres.

[7]) Il Programma dei Modernisti. Risposta all' Enciclica di Pio X. Pascendi Dominici Gregis. Roma. 1908. S. 7. Dieser anonym erschienenen Broschüre habe ich die meisten Belegstellen entnommen.

Siena dem wankenden Willen Urbans V. auferlegte. Aber diese Ratschläge, Mahnungen oder Vorwürfe beziehen sich auf besondere Gelegenheiten, spezielle örtliche und zeitliche Lagen, Mangel an Energie bei gewissen Umständen, Mißbräuche und Sittenverderbnis, die, ohne der päpstlichen Autorität zu schaden, ja sogar in ihrem eigenen Interesse, abgeschafft werden konnten. So konnte die Kirche sehr gut die Anregung der Einzelnen annehmen, indem diese im Namen der Kirche selbst sprachen und den Papst nicht als oberstes Haupt der Kirche, sondern nur als Privatperson, nicht die Gewalt, sondern den Inhaber der Gewalt, trafen. So wurde in keiner Weise das Dogma und die Einrichtung getroffen, auch nicht „das Verhältnis zwischen der autoritativen Gewalt und dem individuellen Gewissen" verändert, noch weniger das Recht der Unabhängigkeit dieses letzteren verteidigt. Dogma und Autorität behielten ihre absolute Oberhoheit, und weder dachte das individuelle Gewissen daran, sich ihnen zu widersetzen, noch wollte sich die einzelne religiöse Persönlichkeit behaupten. Wenn etwa solche Velleitäten in der Seele des Gläubigen auftauchten, waren die brennenden Kohlen und glühenden Zangen immer bereit, um ihn in barmherziger Weise wieder auf den rechten Weg zu bringen. Das Dogma und die päpstliche Gewalt zu bestreiten war Ketzerei, und mit der Ketzerei versöhnte sich die katholische Kirche nicht; sie dachte nur daran, sie auszuwurzeln, nötigenfalls durch Feuer und Schwert.

Kann sich die katholische Kirche mit dem Modernismus versöhnen? Wie sollte es möglich sein, nachdem sie schon ihre, durch die „protestantischen Meister" beeinflußten Doktrinen für häretisch erklärt hat? Sie würde eher Foltern und Scheiterhaufen dem Kirchenbann und den Verfolgungen hinzufügen, hätte sie noch die Macht, es zu tun, und hätte die Zivilisation ihr nicht die Befugnis genommen, andere Grausamkeiten und Frevel im Namen Christi und der Religion auszuüben!

Man kann die heutigen Modernisten nicht bloß als Fortsetzer jenes Werkes katholischer Reform betrachten, das bedeutende, der römischen Kirche ohne Vorbehalt ergebene italienische Denker, wie Rosmini und Gioberti, schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts angefangen hatten. Auch jene Männer wollten ohne Zweifel einen modernisierten, in ihrer Weise mit der fortgeschrittenen Wissenschaft und Kultur befreundeten Katholizismus, so nämlich, daß Wissenschaft und Kultur in Übereinstimmung mit der Religion und dem Christentum zu verstehen waren. Aber das Dogma war für sie unantastbar. Und wie sie auf intellektuellem Gebiete eine Versöhnung zwischen der Philosophie und der autoritativen katholischen Lehre suchten, so waren auf praktischem Gebiete alle ihre Bestrebungen darauf gerichtet, die Autorität der Kirche mit dem Prinzip der italienischen Nationalität zu versöhnen. All ihr Leben und Denken — die gewiß einen bedeutenden Einfluß auf die Wiedergeburt Italiens hatten — bringt die Gedanken, Gefühle und Bestrebungen zum Ausdruck, welche eine Zeit lang in einem einzigen Enthusiasmus Volk und Klerus, Freiheit und Theokratie, Religion und Vaterland, Einheit Italiens und Papsttum vereinigten.

Mit seinem Buch „Il primato morale e civile de gl'Italiani" (1843)

bezweckte Gioberti eine moralische und politische Neugeburt Italiens, indem er durch Betrachtung seiner ruhmreichen Vergangenheit das Selbstbewußtsein des Volkes zu heben versuchte; er bemühte sich, das Papsttum mit politischem Liberalismus zu versöhnen, und verhieß Italien einen Papst, welcher die italienische Einigkeit durch eine Verbindung der verschiedenen Staaten schaffen werde. Der unbeschreibliche Enthusiasmus, welcher in Italien durch dieses Buch hervorgerufen wurde, wuchs noch als es 1848 schien, Pius IX. sei der von den Italienern ersehnte Papst, und als Rosmini, der von Österreich wegen seines Patriotismus und von den Jesuiten wegen seiner religiösen Ansichten angefeindet, zurückgezogen lebte, auf Bitten des jetzt Minister gewordenen Gioberti als Gesandter des Königs von Sardinien bei dem Papste nach Rom ging. Kurz dauernder Enthusiasmus! Nicht nur gelang es dem guten Abt Rosmini nicht, den Zweck seiner Mission zu erreichen; infolge der Intriguen der Jesuiten erhielt er auch nicht den versprochenen Kardinalshut; ja seine beiden Schriften „Le cinque piaghe della Santa Chiesa" und „La costituzione secondo la giustizia sociale" wurden auf den Index gesetzt. Und doch schätzten Gregor XVI. und Pius IX. Rosmini besonders hoch! Unter Leo XIII. wurde 1888 seine Philosophie verurteilt, und die Rosminianer wurden in schmählicher Weise verfolgt; ja die Verfolgung des Andenkens des guten und tief denkenden Philosophen dauerte sogar noch fort, als einige Verehrer ihm am 12. Juli 1896 in Mailand ein schönes Denkmal errichteten.[8])

Über die Werke von Gioberti[9]) hatte die Kirche schon die Zensur verhängt. Ferner hatte im Jahre 1879 Papst Leo XIII. die Enzyklika Aeterni Patris an die Bischöfe gerichtet, welche die Wiederherstellung der Philosophie vermittelst Erneuerung des thomistischen Systems bezweckt, und dieses als die einzig wahre, katholische Philosophie anerkennt. Ein italienischer Neo-Thomist äußerte sich in folgender Weise über die moderne Philosophie: „Die Geschichte der modernen Philosophie ist nichts anderes als die Geschichte der intellektuellen Irrungen des dem Schwindel seines Stolzes überlassenen Menschen, so daß diese Geschichte die Pathologie der menschlichen Vernunft heißen könnte".

Auf diese Weise stellten die Jesuiten (die die Seele der neothomistischen Richtung sind) ein Milieu her, das dem jetzigen Modernismus sicher nicht günstig ist. Wenn die Kirche jene hervorragenden, nicht minder durch Ehrlichkeit des Charakters wie durch hochsinnigen Geist ausgezeichneten Denker ohne weiteres verurteilte, Männer, die sich als der römischen Kirche ohne Vorbehalt ergeben bekannten, sich dem Dogma bedingungslos unterwarfen, und auf keine hierarchische, kirchliche oder theologische Reformation hinzielten, sondern nur in redlicher Weise nach einem freien und unabhängigen Vaterland strebten, und diese Vaterlandsliebe mit ihrem aufrichtig bekannten Glauben zu versöhnen suchten; war es da nicht leicht vorauszusehen, wie diese Kirche (wenn sie sich selbst nicht untreu werden wollte) die neuen, ein

[8]) Siehe Überwegs Geschichte der Philosophie, IV, S. 540—1. (Neunte Aufl.)
[9]) Im „Gesuita Moderno" beurteilte Gioberti mit großer Bitterkeit den Klerikalunterricht und tadelte streng die Vermischung von Religion und Politik.

viel ausgedehnteres Programm umfassenden Lehren der Modernisten aufnehmen mußte? In der Tat, dieses Programm umfaßt die Dogmen, die Hierarchie und den Kultus; die Bibelerklärung des Alten sowie des Neuen Testaments; die christliche und katholische Apologetik; die historische und kritische Methodologie; das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Glauben, sowie die Beziehungen zwischen der Kirche und dem Staat. Nachdem die Kirche einmal ernstlich entschlossen war, jede philosophische Bewegung zu bekämpfen, und als die einzige offizielle Philosophie des Katholizismus die Scholastik des Thomas von Aquino anerkannt hatte, war nicht die Verurteilung der Modernisten unvermeidlich, zumal ihr Programm unzweifelhaft so enge Beziehung zu einigen philosophischen Richtungen des gegenwärtigen Denkens besitzt, wie z.B. dem Psychologismus, dem Pragmatismus und dem Fideismus?

Mag sein, daß kirchliche Kritik, und nicht irgend welche Philosophie, die erste Voraussetzung des Modernismus ist, und daß darum die Enzyklika mit Unrecht behauptet, daß das Streben der Modernisten nach einer Versöhnung der lehrmäßigen Überlieferung des Katholizismus mit den Ergebnissen der positiven Wissenschaften wirklich aus gewissen aprioriischen, die Scholastik ersetzenden philosophischen Sätzen entspringe. Es ist aber unbestreitbar, daß im aufbauenden Teil, wo eine positive Begründung des Glaubens und eine Erklärung des religiösen Gefühls versucht wird, der Modernismus sich auf gewisse philosophische Lehren stützt, die er meist ohne genügende Befähigung zu kritischem Urteil einfach übernommen hat. Hier eben zeigt er sich von seiner schwächsten Seite, und es gibt sich eine gewisse Künstlichkeit zu erkennen, die freilich nicht mit jener reinen Unmittelbarkeit zusammenstimmt, wie sie die Grundlage jeder religiösen Reform oder Erneuerung sein muß und übrigens im edlen Streben auch dieser Reiniger der katholischen Religion fast immer ersichtlich und unzweifelhaft vorhanden ist.

Zu Grunde liegt der modernistischen Bewegung gewiß eine dringende Reformbestrebung, eine „erneuernde Tobsucht" — wie die Enzyklika sagt — die nichts in der Kirche unberührt lassen würde. In der Tat, von hier aus betrachtet, verknüpft sich der Modernismus mit jener beständigen Bewegung von Reformen, Protesten und individuellen Antrieben, die in der Kirche durch das ganze Mittelalter, von S. Pier Damiani bis zu Caterina da Siena und Savonarola, immer so stark und lebendig war. (Siehe die Broschüre, die so große Aufregung im Vatikan verursachte: Una crisi d'anime nel Cattolicismo.)[10]) Nur hat sich der Katholizismus nach der Reform des 16. Jahrhunderts und dem tridentinischen Konzil zu jeder notwendigen hierarchischen, kirchlichen oder theologischen Reformation unfähig gemacht. Während nämlich vor Luthers Widerstand gegen die Autorität Roms individuelles Leben, lebhafte Erörterungen, demokratische Tendenzen, Predigt über die Notwendigkeit einer Verbesserung der Sitten stets im Schoß des Katholizismus selbst lebendig

[10]) Eine Krisis der Seelen im Katholizismus.

gewesen waren, hatte der lutherische Protest zur Folge, daß er alle, oder doch fast alle jene großen Strömungen des Denkens, des eigenen Erlebens und eigener lebendiger Tätigkeit für sich absorbierte und alle Kräfte des Papsttums auf die Verteidigung der kirchlichen Einrichtungen, der Autorität, der Überlieferung, des kanonischen Rechts, kurz, aller jener sozialen und äußerlichen Elemente hinwandte, die während des Mittelalters sich entwickelt und fortgesetzt hatten und durch Luthers Bewegung besonders getroffen schienen.

Das war natürlicherweise ein Schaden für jene christliche Frömmigkeit, die eben Luther wieder beleben und auf ihre Ursprünglichkeit zurückbringen wollte. Um die Lehre zu retten, tat man alles, sie in Formeln und Regeln festzulegen, indem man dazu die notwendigen Begriffe, Ausdrücke und systematischen Darlegungen der zeitgenössischen theologischen Philosophie, der Scholastik, entnahm, wodurch eine wachsende Verarmung der Theologie entstand. Um die Autorität zu schützen, verstärkte man die Fesseln der kirchlichen Zucht; die schon blühende Inquisition erhielt den Auftrag, die Gewissen zu überwachen und auch jede erste und leiseste Spur eines Widerspruches beim ersten Erscheinen zu unterdrücken. Die notwendige Verbesserung der Sitten suchte man durch eine möglichste Entwickelung aller Formen äußerer Andacht und Frömmigkeit, d.h. der formalen Religion, zu erreichen. So bewirkte man „eine beharrliche Herabsetzung des Werts des Individuums im Katholizismus“;[11]) die knechtische Unterwerfung wurde fast zu einer religiösen Pflicht; und „zwischen die Seele des Frommen und ihren Gott“ schoben sich immer mehr äußere, harte, gebieterische Dinge, welche die innere Geistestätigkeit, jenen wirklichen christlichen Glauben, der nichts anderes sein kann als „eine Tat freiwilliger Hinneigung zu Gott“, ersticken mußten. So trat ein vollständiges Erlahmen im religiösen Bewußtsein ein. Nicht weniger in den theologischen Wissenschaften, welche nach der Gegenreformation und dem tridentinischen Konzil allmählich alle aufbauende Kraft und kritische Freiheit verloren. Und so erscheint heutzutage die katholische Religion als ein ungeheurer Mechanismus von Formeln und rituellen Handlungen, als eine Hierarchie von Leuten, die aus dem spezifischen Kirchendienst ein Gewerbe machen, als ein dichtes Netz von Überlieferungen, von Vorurteilen, von persönlichen Interessen, die ein Schwarm kleinlich denkender und engherziger Männer eifersüchtig hütet, die jetzt aber durch die Kritik und das Leben angegriffen und auf allen Seiten erschüttert werden.[12])

So sprechen diese neuen Katholiken, wahrscheinlich Priester der Kirche! Und es ist kein Wunder, daß jene Broschüre den Vatikan immer mehr verstimmte und auf Pius X. einen sehr peinlichen Eindruck machte, und daß dieser in einer am 17. April 1907 gehaltenen Ansprache die Modernisten, „als Stifter von Zwietracht, als Apostel abscheulicher Ketzereien und als Empörer, welche von einer Erneuerung des Dogmas träumen, um zum reinen, der Autorität der Kirche und der Theologie ledigen Evangelium

[11]) Loc. cit., S. 10.
[12]) Loc. cit., S. 18.

zurückzukehren",[13]) verurteilte. Indem sie so handelte, blieb die Kirche sich selbst getreu. Sie konnte gar nicht anders, als diese, ihrem eigenen Schoß entwachsenen Männer, die über Freiheit und Kritik und Unabhängigkeit des religiösen Bewußtseins phantasieren, und „ganz erfüllt mit den giftigen Lehren der Kirchenfeinde" sich „an die Verachtung jeder Autorität und jedes Zügels" gewöhnen, mit dem Bannfluche belegen. Es war aber auch natürlich, daß in diesem klar entfachten Streite zwischen modernisierenden und traditionellen Katholiken die ersteren auf die Blitze des Vatikans, durch welche sich nicht schrecken zu lassen sie entschlossen waren, mit gleicher Heftigkeit (siehe die anonyme Broschüre A Pio X: Quello che vogliamo . Lettera aperta di un gruppo di sacerdoti [14])) antworteten, wiewohl sie erklärten, daß das Christentum für sie „der höchste Ausdruck wahrer und tiefer Frömmigkeit" sei, und versicherten, daß sie „den römischen Katholizismus als die vollkommenste Verwirklichung des Christentums" betrachteten. Während sie die Anklage, daß sie „zum reinen, der Autorität der Kirche und der Theologie ledigen Evangelium" zurückkehren wollten, stillschweigend zurückzuweisen suchten — erinnerten sie zu gleicher Zeit Pius X. an die von ihm in seinem ersten päpstlichen Brief vorgelegten Absichten, die er in den bekannten Worten des Paulus instaurare omnia in Christo zusammengefaßt hatte, und forderten die eingreifendsten Reformen. Sie wiesen auf die gebieterische Forderung einer Verbesserung der Kirche an Haupt und Gliedern; sie bestanden auf der Notwendigkeit, den Katholizismus mit den fortgeschrittenen Bedürfnissen der Demokratie und der Kultur, der Wissenschaft und der Religionsgeschichte, der christlichen Apologetik und der Bibelkritik zu versöhnen; sie traten ein für einen neuen Begriff von Offenbarung und Überlieferung, für die Anerkennung einer Entwickelung der Dogmen und für ihre ursprüngliche Bedeutung; sie erklärten, daß die Scholastik eine durchaus überwundene Form des katholischen Denkens sei, und daß die Theologie erneuert werden müsse, indem man sie in ihrer Geschichte studiere. Noch mehr. Diese katholischen Priester warfen zum Schluß dem Papst vor, daß er „keine Rücksicht auf jenes bischen Freiheit nehme, das Gott jedem Gewissen verliehen hat", daß er vergesse, daß „es der Glaube ist, der die Werke belebt, und daß es keine christlichen Werke gibt, die nicht durch den Glauben erzeugt sind," endlich daß er „die Rechte des Gewissens verletze". Und doch beteuerten sie immer wieder, daß sie der Kirche gehorchen und für die Kirche arbeiten und daß sie römische Katholiken sein und bleiben wollten! Es ist gewiß ein merkwürdiges Schauspiel, daß redlich gesinnte Männer, die sicherlich aufrichtige Glaubensbekenner sind, ihre unveränderliche Ergebenheit an die Kirche erklären, nachdem diese sie als „ihre schädlichsten Feinde" zurückgewiesen hat und ihnen vorgeworfen, „Luthers Spuren zu folgen, indem sie die katholischen Lehren, die heiligen Väter, die ökumenische Synode,

[13]) Zitiert von Labanca.
[14]) An Pius X.: Was wir wollen. Offener Brief einer Gruppe von Priestern.

das kirchliche Lehramt verachten",[15]) und damit ihre Lehren als den Inbegriff aller Ketzereien, ja sogar als den Weg zum Atheismus betrachtet!

Die Enzyklika „Pascendi" erklärt in der Tat, daß die modernistischen Lehren mehr als der Protestantismus zu verdammen sind, indem sie direkt zur Zerstörung aller Religion führen. „Der Irrtum der Protestanten war der erste Schritt auf diesem Pfad; der zweite ist der Modernismus; bald wird der Atheismus folgen" (§ VII). Und gewiß findet man in den Schriften der Modernisten Lehren, die nur von den radikalsten Protestanten angenommen sind, Lehren, die nicht nur im offenen Gegensatze zu den Dogmen der katholischen Kirche, sondern auch zu denen der evangelischen Kirche stehen. So lautet z.B. im neuen, den 3. Juli 1907 von der Index-Kongregation wider die wachsende Verlogenheit der Modernisten erlassenen Syllabus der letzte unter den 65 verurteilten (besonders aus den Werken von Loisy, Tyrrel, Le Roy, Labertonnière gesammelten) Sätzen folgendermaßen: „Catholicismus hodiernus cum vera scientia componi nequit, nisi transformetur in quemdam christianismum non dogmaticum, id est in protestantismum latum et liberalem."[16]) Wenn dieses das Prinzip des Modernismus ist, hat nicht vielleicht die katholische Kirche Recht, ihn zu verurteilen als den „Inbegriff aller Ketzereien"? Aber — mag auch das vortreffliche und wirklich meisterhafte synthetische Werk der Enzyklika mit dem analytischen Werk des Syllabus genau übereinstimmen — es ist doch immer Gefahr vorhanden, daß aus dem Zusammenhange des Systems herausgerissene Sätze in ihrer Vereinzelung die wirkliche Meinung des Verfassers nicht richtig erkennen lassen. Hier aber handelt es sich um ein ziemlich vollständiges System historischer und philosophischer Kritik, theologischer, exegetischer und apologetischer Betrachtungen; daher ergibt sich die Notwendigkeit, die einzelnen Lehren des Modernismus in ihrem Zusammenhang zu erwägen.

Und vor allem ist es notwendig, am Modernismus Kritisches und Apologetisches genau zu trennen. Während nämlich die päpstliche Schrift — vielleicht ist's lediglich ein geschicktes (freilich nicht sehr redliches) polemisches Hilfsmittel — von der Voraussetzung ausgeht, daß dem Modernismus ein philosophisches System zu Grunde liege, aus dem sich die leitenden Grundsätze seiner Kritik ergeben, bekräftigen die Modernisten entschieden die Unabhängigkeit ihrer Kritik von ihrer Philosophie. Sie zeigen, wie eben die Kritik zu der noch schüchternen und unsicheren Zusammenfassung einiger philosophischer Ergebnisse geführt habe.[17]) Und gewiß: nicht nur ist die religiöse Kritik viel älter als die von der Enzyklika den Modernisten zugeschriebene Philosophie; auch die Textkritik und die sogenannte höhere Kritik, d.h. die auf die Feststellung des Wertes und des Ursprungs der biblischen Schriften gerichtete Untersuchung sehen ihrer Natur nach von jeder philosophischen Voraussetzung vollständig ab.

[15]) Enzyklika, § II, c.
[16]) Zitiert von Labanca.
[17]) Il Programma dei Modernisti, S. 15 ff.

Mit Recht sagen die Modernisten: bedarf es etwa einer besonderen philosophischen Vorbereitung, um im Pentateuch eine Mehrheit von Ursprüngen zu erkennen oder um uns durch eine auch nur flüchtige Vergleichung des Textes zu überzeugen, daß das vierte Evangelium ein in seiner Abfassung von den Synoptikern wesentlich verschiedenes Werk ist, und daß das nizäische Glaubensbekenntnis aus dem apostolischen sich entwickelt hat? Diese Unabhängigkeit der Kritik von der Philosophie, ja sogar das zeitliche Vorhergehen der ersteren in der modernistischen Bewegung, kann man übrigens sehr gut an dem Beispiele mehrerer gelehrter Modernisten zeigen. Lange kritische Untersuchungen über das Alte und das Neue Testament haben den Abt Loisy, dessen erste Werke ausschließlich historischen Inhalts waren, zu jenen vortrefflichen Studien über die „Offenbarung" und die „Religion Israels" geführt, mit welchen seine apologetische Tätigkeit anfängt. Sorgfältige urkundliche Studien über die evangelischen Erzählungen waren es, die viele Modernisten zu einer Nachprüfung der überlieferten Ansichten über die Kirchenbegründung und die Einsetzung der Sakramente geführt haben. Sorgsame Vergleichungen zwischen den verschiedenen Entwickelungsstufen des katholischen Denkens veranlaßten sie dazu, eine neue Theorie über die Entstehung der christlichen Dogmatik anzunehmen, indem sie lieber ein beständiges verborgenes Wirken göttlicher Eingebung vermuten, als im Widerspruch mit der tatsächlichen Wirklichkeit eine plötzliche Offenbarung des Glaubensbekenntnisses zugeben.

Also ist der Modernismus vor allem die kritische, nach den Erfordernissen des wissenschaftlichen Denkens verfahrende Methode, angewandt auf die religiösen Formen der Menschheit im allgemeinen und auf den Katholizismus im besonderen. In seinem Ursprung und in seinem Fortgang ist er von der Tendenz getragen, die Krisis zu überwinden, in welche die scholastische Lehre den Katholizismus führen mußte, und von dem Bedürfnis, den Katholizismus auf festere Grundlagen zu setzen, d.h. auf die sicheren Grundlagen der biblischen und historischen Kritik. Aus den Ergebnissen dieser Kritik ist dann natürlich die Notwendigkeit entsprungen, den Inspirations- und Offenbarungsbegriff zu ändern, den Gedanken der religiösen Entwicklung einzuführen, und was das Neue Testament betrifft, zwischen der wirklichen und der inneren Geschichte, zwischen dem historischen Christus und dem mystischen, dem Glauben gehörigen Christus zu unterscheiden. Nach der Anschauung der Modernisten sind die erzählenden Bücher des Alten Testaments nicht Geschichte im strengsten und modernen Sinne des Wortes, sondern wirklich heilige, d.h. für die Bildung des religiösen Gefühls und Lebens geschriebene und verwendete Geschichten. Den alten Begriff der biblischen Eingebung als eines wörtlichen Diktates des heiligen Geistes und einer in der unmittelbaren Übermittelung von Gott her bestehenden Eingebung lehnen sie ab; sie nehmen aber für die heiligen Verfasser eine besondere Art übersinnlicher Vereinigung mit Gott an. Endlich gestalten sie den Offenbarungsbegriff vollständig um, nicht in seinem Wesen; auch für sie ist Offenbarung die Botschaft von Gott an den Menschen. Aber die Art

und Weise, wie diese göttliche Botschaft an den Menschen kommt, verstehen sie anders. Die Form äußerlicher Mitteilung gilt ihnen nur als eine Einkleidung, deren tiefsten und eigentlichen Grund eine rein geistige Wirklichkeit bildet; und die Stimme Gottes an die Propheten bedeutet ihnen nur eine innere Bewußtseinskraft, der jene sich nicht entziehen konnten. Was das Neue Testament betrifft, auch da — sagen die Modernisten — liegen uns nicht historische Urkunden im strengen Sinne des Wortes vor, sondern heilige, großenteils durch den Glauben bestimmte und in dessen Dienste geschriebene Geschichten; und auch hier muß man den alten mechanischen Begriff der Eingebung abweisen. „Mit dem Auge der Kritik wissen wir den historischen Christus von jenem der Legende und der Theologie richtig zu unterscheiden. Aber mit dem Auge des Glaubens sehen wir überall im Christus der Geschichte wie in jenem der Legende und der Theologie den geistigen Christus." In dem Gefühle aber, daß Jesus in uns lebt, innerlich kraft der Mitteilung seines Geistes, und nach außen hin in der Erfüllung seiner Belehrung, besteht das ganze Wesen des Christentums. Dieses „ist für die Kritik eine Tatsache wie alle anderen: denselben Entwickelungsgesetzen unterworfen, von denselben politischen, rechtlichen und ökonomischen Einflüssen durchdringbar, für dieselben Veränderungen empfänglich. Seine religiöse Beschaffenheit entzieht ihm nicht die anderen Eigenschaften, die es mit jedem historischen, die geistige Menschentätigkeit äußernden Ereignis gemein hat." Auch die katholische Kirche ist ein lebendiger, in seiner Geschichte den gleichen Entwickelungsgesetzen wie die anderen sozialen Einrichtungen unterworfener Organismus, der durch eine allmähliche Anpassung an besondere Kulturbedingungen gewachsen ist; und auch die Grunddogmen nicht nur des Katholizismus, sondern der ganzen christlichen Religion, wie das Dreieinigkeitsdogma und das christologische Dogma, sind nichts anderes als das Ergebnis einer langsamen, stufenweise fortschreitenden Entwicklung.

Das Verhängnisvolle solcher Ergebnisse für den alten Standpunkt der theologischen Lehren des Katholizismus ist leicht einzusehen, jenen Standpunkt, der sich gewöhnt hat, die Kirche als eine von jedem Einfluß der umgebenden weltlichen und politischen Welt unberührte, nach besonderen, großenteils wunderbaren Gesetzen ihrer Entwickelung gewachsene Größe zu betrachten, und der sich auf die Voraussetzung begründet, daß die dogmatischen Wahrheiten vom ersten Anfang an, wenn auch unausgesprochen, in der Predigt Jesu, im Glauben der ersten Christen, in der Belehrung der Väter schon enthalten waren. Hier tritt der absolute Gegensatz zwischen dem Katholizismus und dem Modernismus am deutlichsten zu Tage, wenn der Modernismus darauf hinzielt, die Dogmen als Resultate der Überlegung hinzustellen, als ganz sekundäre Gebilde, die von jenen ursprünglichen, aus einem unmittelbaren inneren Trieb des Glaubens selbst hervorgetriebenen Formeln wohl zu unterscheiden sind, und als Formeln, die sich nach den verschiedenen Entwickelungsstufen des religiösen Gefühls verändern, während die katholische Kirche die Dogmen immer als absolute und für den Glauben wesentliche Wahrheiten betrachtet hat.

Damit kommen wir zum zweiten Teil des Modernismus: zur Apologetik. Nachdem der Modernismus durch seine vorurteilsfreie und umfangreiche Kritik den historischen und relativen Charakter des Christentums, der Kirche und der dem allgemeinen Entwicklungsgesetz auch unterworfenen Dogmen bewiesen hatte, mußte er die Grundlage des Glaubens zu sichern, den bleibenden Wert der christlichen Religion festzustellen suchen. Die Modernisten weisen den Vorwurf ab, daß sie agnostischen Prinzipien folgen. Denn — so sagen sie — jenes Geständnis der Ohnmacht gegenüber dem Geheimnis des Weltalls, wie es den Agnostiker kennzeichnet, sei ihrem Geiste durchaus fremd. Aber unzweifelhaft sprechen sie der Vernunft die Fähigkeit ab, über das Gebiet der Phänomene hinaus zu gehen, indem sie ein allem Einflusse des Gefühls entzogenes Erkenntnisvermögen, das eine absolute Gewißheit und Wahrheit, eine „adaequatio rei et intellectus", zu erreichen imstande sei, nicht annehmen. Neben der phänomenalen, wissenschaftlichen, philosophischen Erkenntnis behaupten sie aber die Existenz einer religiösen Erkenntnis, welche in der „wirklichen Erfahrung des in uns und in allen Dingen wirkenden Göttlichen" besteht, wodurch es uns nach ihrer Meinung gegeben ist, die Gegenwärtigkeit höherer, mit uns in unmittelbarer Berührung stehender Kräfte in ihrem ganzen unaussprechlichen Geheimnis zu erfassen. Und hier nun zeigt sich das Prinzip der religiösen Immanenz, nach welchem der Glaube verstanden wird als „ein unmittelbares Ergebnis unauslöschlicher Bedürfnisse des menschlichen Geistes, deren Befriedigung durch die innerliche und emotionelle Erfahrung des in uns vorhandenen Göttlichen zu erreichen ist". Diesem Prinzip gemäß kann nichts in den Menschen hineinkommen, das nicht aus einem tiefen Bedürfnis der Person entspringt und irgendwie mit einer Gefühlserregung übereinstimmt. Und eben diese Lehre bildet die Grundlage und den Unterbau der ganzen Apologetik der Modernisten. Alles, was in der Kirchengeschichte und in der katholischen Dogmatik vorkommt, muß als das Ergebnis eines besonderen inneren Bedürfnisses begriffen und darum als eine daraus abgeleitete Erscheinung betrachtet werden. Die Religion selbst ist im Ganzen nichts anderes als eine Lebensform, und demnach muß ihre Erklärung eben im Leben der Menschen gesucht werden, nämlich in jenem „sehnsüchtigen Bedürfnis für das Göttliche", in welchem das religiöse Gefühl besteht.

Da dieses Immanenzprinzip den Keim aller Religionen im religiösen Gefühl erblickt, das aus den geheimen Tiefen des Unbewußten (subcoscienza) hervortaucht, und dem Glauben lediglich im Zeugnis des Bewußtseins eine Grundlage zu geben vermag, ist hier gewiß Gefahr vorhanden, in Pantheismus oder Subjektivismus zu verfallen.

Was den ersten Punkt betrifft: gewiß schließt die Immanenz für sich allein die Transzendenz des Göttlichen nicht aus, indem man die unabhängige Existenz Gottes annehmen kann, auch wenn er sich dem Menschen durch einen inneren Zustand des Bewußtseins oder des Unbewußten offenbart. Und in der Tat sind die zwei Prinzipien gleichzeitig auch im Evangelium, wo behauptet wird, daß das Reich Gottes in uns und außer

uns ist, und in der Lehre der Menschwerdung anerkannt, während sie eine philosophische Ausarbeitung im panentheistischem System von Krause erfahren haben. Aber, indem man ein transzendentes Göttliches anerkennt, geht man nicht damit schon über den psychologischen Standpunkt des Modernismus hinaus? Wenn die göttliche Wirklichkeit, als Gegenstand des Gefühls und der Behauptung, nur in der Seele des Gläubigen zu finden ist, und wenn uns die Vernunft nicht wenigstens die Wahrscheinlichkeit oder die Möglichkeit ihrer unabhängigen Existenz beweist: was berechtigt uns dann, zu glauben, daß sie für sich selbst außerhalb jenes Gefühls und jener Behauptung existiert? Und es nützt nichts zu sagen, daß der religiöse Glaube „das instinktive Bedürfnis jedes gesunden Geistes" ist, daß man im religiösen Gefühle eine besondere Anschauung des Herzens erkennen muß, welche den Menschen in die unmittelbare Berührung mit der Wirklichkeit Gottes selbst setzt und ihn mit einer festen, jeder wissenschaftlichen Gewißheit überlegenen Überzeugung von seiner Existenz und seiner, in und außer dem Menschen sich erweisenden Tätigkeit erfüllt, — kurz, daß es hier eine wirkliche Erfahrung gibt, die alle rationelle Erfahrung übersteigt. Mag sein, daß diese Erfahrung von den Rationalisten nur deshalb geleugnet wird, weil sie sich nicht unter die moralischen Bedingungen beugen wollen, die nötig sind, um sie zu machen. Aber all dieses kann nur den Gläubigen in seinem Glauben stärken, nicht den Glauben im nicht glaubenden Menschen erwecken, für den es nur von Wichtigkeit ist, zu wissen — wie die Enzyklika richtig sagt, — ob es einen Gott außer ihm gibt oder nicht, in dessen Hände er einmal fallen muß. Die individuelle Erfahrung — wenn auch alle Menschen an ihr Anteil hätten — ist in keiner Weise genügend, eine sichere und unzweifelhafte Grundlage für die Behauptung des Gläubigen zu geben, daß die göttliche Wirklichkeit tatsächlich für sich selbst existiert und gar nicht vom Glaubenden abhängt. Die Allgemeinheit der Erfahrung kann dem Gefühl nichts hinzufügen: sie kann es nur stärken, und die Überzeugungskraft der Wahrheit des Gegenstandes steigern. Das Gefühl kann aber dadurch nicht zu etwas anderem werden als es selbst ist; und seine ohne Berichtigung durch die Vernunft immer Täuschungen und Irrtümern ausgesetzte Art wird dadurch nicht geändert. Vielmehr: je stärker das Gefühl ist, um so mehr ist es Gefühl (§ VII der Enzyklika).

Und dann — fährt die Enzyklika richtig fort —: gesetzt jene Lehre von der Erfahrung zusammen mit der Lehre des Symbolismus, nach welcher alle intellektuellen Elemente nichts anderes als reine Symbole Gottes sind, ist zutreffend, dann muß jede Religion, selbst die der Götzendiener, als wahr betrachtet werden. In der Tat, sollte es nicht möglich sein, daß — wie eine verbreitete Meinung besagt — solche Erfahrungen in jeder Religion zu finden sind? Welches Recht besitzen die Modernisten, die Wahrheit der von einem Buddhisten oder einem Islamiten behaupteten Erfahrung zu leugnen? Mit welchem Rechte beanspruchen sie wahre Erfahrungen nur für die Katholiken?

Wirklich erklären sie auch ausdrücklich, daß alle Religion eine nütz-

liche und gesunde Erfahrung enthält, indem jede Glaubensrichtung der Stufe der Kultur und der gesellschaftlichen Entwicklung der Völker entspricht, unter welchen sie verbreitet ist. Nur behaupten sie zur selben Zeit, daß die jetzigen und vergangenen religiösen Formen dem christlichen Bekenntnis nicht gleich zu stellen sind, sondern es bestehe da ein Verhältnis des weniger Vollkommenen zum Vollkommenen. Und sie berufen sich auf das Zeugnis einiger katholischer Väter und Doktoren, wie S. Giintino, Atenagora, Clemente Alessandrino, S. Agostino, S. Anselmo, die alle darin übereinzustimmen scheinen, daß die niedrigeren Religionen irgend ein Element des Guten in sich haben, insofern als jede von ihnen ein Stückchen der ursprünglichen Offenbarung sich angeeignet hat. Nun ist aber in dieser Unterscheidung zwischen Niedrigerem und Höherem, zwischen dem mehr oder weniger Vollkommenen ein rationelles Element vorhanden; irgend eine Tätigkeit des Verstandes liegt ihr zu Grunde. Ist die Religion wirklich nichts anderes als ein lebendiges Bedürfnis, ist „unser Leben für jeden von uns etwas Absolutes, ja sogar das einzige Absolute", sind Wahrheit und Leben für uns dieselbe Sache, so ist es klar, daß alle Religionen, so viele immer es gibt, in gleicher Weise wahr sind, da, wenn sie es nicht wären, sie nicht leben würden; und die Modernisten haben kein Recht zu behaupten, daß der Katholizismus, oder auch das Christentum, lebendiger sei, und darum mehr Wahrheit enthalte. Der Glaube eines Islamiten oder eines Buddhisten kann ebenso tief sein, und so für diese vielmehr Wahrheit haben als der Katholizismus oder das Christentum. Wenn die Modernisten trotzdem einen Vorzug dieser letzteren behaupten, so müssen sie es tun auf Grund einer Vergleichung des moralischen Inhalts und der sozialen Folgen jener Religionen, d.h. auf Grund eines wesentlich rationellen Verfahrens.

Wenn sie also ihre Apologetik retten und die Anklage auf Atheismus vermeiden wollen, so müssen sie sich von jenem Subjektivismus freimachen, den sie mit den Voraussetzungen einer unglücklicherweise in die Mode gekommenen Philosophie kritiklos übernommen haben, eine Denkweise, welche, infolge einer übertriebenen Reaktion gegen den Intellektualismus, im Gefühl und im Willen das Wesen des Geistes findet und dazu neigt, jede vernünftige Gewißheit zu zerstören.

Sicherlich hat die Philosophie der Wissenschaften gezeigt, wieviel konventionelles es in jeder Wissenschaft gibt, und die psychologische Untersuchung hat die subjektiven und persönlichen Elemente aufgewiesen, welche zur Bildung des abstrakten Wissens mitwirken, womit die Unmöglichkeit erwiesen ist, jene absolute Wahrheit zu erreichen, welche die vollkommene „adaequatio rei et intellectus" sein würde. Sicherlich gibt es eine Wechselbeziehung zwischen dem abstraktem Wissen und dem Handeln, und darum erscheint das Erkennen als „das Ergebnis eines mühsamen Strebens des Geistes nach einer besseren Auffassung der Wirklichkeit, um diese in nützlicherer Weise mittelst der begrifflichen, sie erklärenden Schemate für die menschlichen Zwecke zu verwenden." Man kann also nicht das Vorhandensein einer abstrakten Vernunft als eines von allem übrigen inneren

Leben des Menschen unabhängigen Erkenntnisvermögens annehmen. Aber zwischen solchen Zugeständnissen und der Behauptung, daß die Forschung nur durch das Handeln bestimmt ist, daß wir infolge jener natürlichen, in alle unsere metaphysischen und wissenschaftlichen Begriffe von der Wirklichkeit sich einschleichenden konventionellen Begriffsbildungen zu gar nichts Objektivem gelangen können, — kurz, daß im Gebiete des Wissens in den wissenschaftlichen Gesetzen wie in den metaphysischen Anschauungen, alles nur subjektiv und symbolisch sei, — da ist doch noch ein großer Abstand, ja sogar ein Abgrund.

Nicht unrecht sagen die Modernisten: „Es hilft uns nichts, daß Gottes Dasein durch die Beweise der mittelalterlichen Metaphysik oder durch das Zeugnis des Wunders und der Weissagung gewonnen wird: an diesen letzteren nimmt das Bewußtsein der Gegenwart viel mehr Anstoß als daß sie Bewunderung in ihm erregen, und sie entziehen sich der Prüfung durch die Erfahrung." Aber auch durch das Gefühl, oder durch den bloßen Willen, oder durch die individuelle Erfahrung allein kann man Gott nicht in seiner objektiven und unabhängigen Wirklichkeit erreichen. Die „lebendigen Strebungen des Bewußtseins", die „tiefen Bedürfnisse des Geistes" sind von Wert nur für jene, die sie erfahren; und wie sie entspringen, so wechseln und verschwinden sie auch, um neuen Bedürfnissen und neuen Strebungen Platz zu machen.

Es mag wahr sein, was die Modernisten behaupten, wenn der Beweis für das Dasein Gottes an die aristotelischen Begriffe von Bewegung, von Kausalität, von Zufall, von Zweck wesentlich gebunden wäre, daß dann das gegenwärtige kritische Denken einer entscheidenden Wegöffnung zum Atheismus gleichkäme. Nach der Kritik von J. Kant haben sicherlich das ontologische, das kosmologische und das teleologische Argument allen absoluten Charakter verloren. Aber ganz gewiß ist es nicht durch den reinen Subjektivismus, durch den Beweisgrund des „lebendig wirkenden Bewußtseins, welches mitten in den Zufälligkeiten seines trügerischen Lebens das sehnsüchtige Bedürfnis nach dem Göttlichen trägt", — es ist gewiß nicht durch ein solches Argument, daß man den Weg zum Atheismus verlegen kann.

Gewiß ein Glaube, der nicht lebendig ist, der nicht gefühlt wird, ist ein Betrug, eine Falschheit, eine Heuchelei; aber ein blinder, nicht durch die Vernunft erhellter Glaube hat keinen sittlichen Wert, und der gesunde Verstand muß diesen nicht weniger als jenen verurteilen. — Die Vernunft ist nicht nur ein „Formeln und Definitionen ersinnendes Werkzeug, welches die Instinkte des menschlichen Wesens von der Natur erhalten haben und in unbewußter Weise anwenden, um ihre Tendenzen und ihre Erfahrungen elementarer Fähigkeiten in abstrakten Ausdrücken zur Darstellung zu bringen". Nein, die Vernunft ist *etwas unendlich Höheres*: sie ist das Licht, welches die Dunkelheit des Instinkts erhellt; sie ist die Kraft, die in der Veränderung der Erscheinungen die Beharrlichkeit der Gesetze erfaßt; sie ist das Werkzeug, durch welches der Mensch zwischen der Gewißheit und der Täuschung klar unterscheidet und der subjektiven die objektive Welt entgegenstellt.

Unzweifelhaft gibt es eine übersinnliche und ultraphänomenale Welt, die der rationellen Untersuchung entzogen ist und die vielleicht einiges von sich dem mit den tiefsten Bedürfnissen und sehnlichsten Wünschen erfüllten Gemüte enthüllt; aber nur eine durch die Vernunft geübte Kritik kann die Gültigkeit und den Wert dieser Bedürfnisse und Wünsche verbürgen und abschätzen. So ist dem reinen Verstande, der mit den durch die sinnlichen Vorstellungen des Weltalls erzeugten Ideen arbeitet und den ersten Ursprung der Dinge auf syllogistischem Wege zu erkennen sucht, Gott zu erkennen unmöglich; aber der Verstand hat nicht minder das oberste, unbestreitbare Recht, die Idee der Existenz Gottes zu untersuchen und zu erklären, ob sie unsinnig ist oder nicht, ob wahrscheinlich, kurz, ob dem religiösen Gefühl ein wirklicher, unabhängiger, d.h. für sich seiender Gegenstand als seine letzte Ursache entspricht. Das Gefühl verbürgt nichts anderes als sein eigenes subjektives Wesen.

Vergebens also suchen die Modernisten auf ihren unsicheren Prinzipien eine neue, als Grundlage des Glaubens dienende Apologetik aufzubauen. Auch kann man sich nicht wundern, daß die Enzyklika sie als gefährliche Nachsteller der christlichen Frömmigkeit, ja sogar als unbewußte Anstifter zum Atheismus bezeichnet und daß der Vatikan gegen sie Disziplinarmaßregeln ergriffen hat, welche das Maximum von Strenge und Härte bilden, das den Sitten des XX. Jahrhunderts erträglich ist, sogar in einigen Einzelheiten die Ausschreitungen der mittelalterlichen Inquisition wiederholen. Es war natürlich, daß dieser kühne Versuch, die Autorität der Kirche mit der Freiheit der Gläubigen zu versöhnen, an dem ungeheueren Organismus der katholischen Kirche zerbrechen mußte, die ihm ihre Türen nicht öffnen konnte, ohne ihre ganze Geschichte zu verleugnen, ohne sich selbst zu zerstören.

Die Modernisten haben den Vatikan an die Worte Gamaliels im Konzil der Pharisäer erinnert: „Laßt ab von diesen Menschen, und laßt sie fahren. Ist der Rat oder das Werk aus dem Menschen, so wird es untergehen. Ist es aber aus Gott, so könnet ihr es nicht dämpfen, auf daß ihr nicht erfunden werdet, als die wider Gott streiten wollen" (Apostelgeschichte V, 38 – 9). Aber die katholische Kirche hat dieses Prinzip niemals angewendet, eben weil sie sich zwischen den Menschen und Gott gestellt hat und so glaubt, die einzige Verwahrerin der ewigen Wahrheit, die einzige Vermittlerin des göttlichen Willens zu sein; und darum kann sie den Gläubigen die Freiheit, das Dogma zu besprechen, nicht verleihen, ohne in einen verhängnisvollen Widerspruch mit sich selbst zu geraten. Vielmehr ist es wunderbar, daß die Modernisten in gutem Glauben meinen können, ein „volles Recht der Zugehörigkeit zur Kirche" zu haben, sogar „ihre ergebensten und willigsten Söhne" zu sein, und den Seelen „ein neues Bewußtsein der unvergänglichen Weltbedeutung des Katholizismus" einflößen zu wollen. Denn in dem Augenblick, da sie erklären, die reinsten Überlieferungen des Christentums wiedererwecken zu wollen, hören sie ja doch auf, römische Katholiken zu sein, weil man römischen Katholizismus ohne die absolute Unterwerfung unter die

päpstliche Autorität, ohne die unbedingte Achtung der Kirchendogmen garnicht denken kann. Und es hilft nichts, sich für Katholiken bezüglich des Glaubens und nicht bezüglich der Geschichte und der Kritik erklären, wenn Glaube, Geschichte und Kritik den katholischen Grundsätzen widerstreiten, und sich auf Prinzipien, wie den Immanentismus und den Symbolismus, stützen, die im vollen Gegensatze zur katholischen Lehre stehen.[18])

Und zu diesem Mißverständnis in ihrem praktischen Vorgehen kommt die wesentliche Schwachheit ihres theoretischen Systems hinzu, mit seinem unlöslichen Widerspruch zwischen der Kritik und der Apologetik. Dort herrscht der Rationalismus, hier der Voluntarismus. In der Tat ist die kritische Untersuchung ein intellektuelles, durch die logischen Sätze der Identität, des Widerspruchs und des Grundes sich vollziehendes Verfahren, wobei man miteinander unvereinbare Behauptungen nicht annimmt und in gewissen bestimmenden Bedingungen die Erklärung der Tatsachen sucht, indem man sie als Ursache und Wirkung miteinander verknüpft. Nun wird dieses Verfahren aus dem Gebiete des Glaubens ganz ausgeschlossen: hier ist der einzige und unanfechtbare Beurteiler das Gefühl, das sich jedem rationellen Anspruch entzieht. Wenn aber das der Fall ist, so hat man nicht das Recht, im Namen der Kritik theologische Dogmen und religiöse Bekenntnisse zu beurteilen und zu zerstören!

Doch dieser logische Widerspruch, der eine gründliche Sichtung der Grundlagen der modernistischen Apologetik fordert (während die Ergebnisse der historischen Kritik unantastbar sind), und jenes praktische Mißverständnis, in welchem die Modernisten mit augenscheinlicher Inkonsequenz verharren wollen (indem sie sich als Katholiken bekennen, während sie öfters wie Antikatholiken denken und schreiben), treten an Bedeutung zurück, wenn wir an das hohe Ideal denken, das ihnen vorschwebt, an jenes Werk der Versöhnung und Synthese zwischen der alten katholischen Überlieferung und dem neuen Denken und den neuen sozialen Bestrebungen, an den heiligen Entschluß, eine bessere Übereinstimmung zwischen dem Wahren der Offenbarung und dem Wahren der Vernunft herzustellen, indem sie auf die reinsten Quellen des Christentums zurückgreifen. Sie haben sich einen großen Einigungstraum ersonnen, weil sie überzeugt sind, daß das umstürzlerischste Wort der Wissenschaft keineswegs die Behauptungen des religiösen Glaubens angreifen kann. Ihnen schwebt das Ideal einer Kirche vor, welche den Seelen auf ihrer schweren Wallfahrt zu dem fernen vom Gottesgeiste, dem Geiste der Brüderlichkeit und des Friedens vorgezeichneten Ideal wieder Führerin sein wird. Sie wollen nicht, daß das Kreuz Christi weiter wider das wohltuende Licht der Wahrheit aufgerufen und in dem bitteren Kampf des politischen Lebens der unvermeidlichen Erhebung der Niedrigen entgegengestellt werde. Kurz, sie sehnen sich nach dem Evangelium von Jesus aus Nazareth: sie wollen die glaubende Seele wieder ihrem Gott nahe bringen. Und darum wenden sie sich an

[18]) Labanca, Loc. cit., S. 39.

die römische Kirche, und sagen mit dem Propheten: „Was da stirbt, das sterbe; was verschmachtet, das verschmachte" (Sach. XI, 9). Und sie sagen auch mit dem anderen und größeren Propheten: „Mache den Raum deiner Hütte weit, und breite aus die Teppiche deiner Wohnung, spare seiner nicht; dehne deine Seile lang und stecke deine Nägel fest. Denn du wirst ausbrechen zur Rechten und zur Linken; und dein Same wird die Heiden erben, und in den verwüsteten Städten wohnen" (Jesaia LIV, 2—3).

Ist aber eine solche großartige Reform möglich in einer Kirche, deren Haupt für Luther der Antichrist war, und die den Geist des Evangeliums so oft vergessen hat, daß sie häufig als die schrecklichste Entartung, ja sogar als der absolute Gegensatz des reinen ursprünglichen Christentums erschien?[19])

Besprechungen.

Johannes Müller. Vom Leben und Sterben. München 1907. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. 58 S. Geb. 1 *M*.

Ebd. Hemmungen des Lebens. München 1907. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. 202 S. Geb. 3 *M*.

Es ist wohl das Große an Johannes Müller, daß er das Alltäglichste, das Gewöhnlichste, das was sich immer und immer wieder im seelischen Geschehen des Menschen begibt, mit individualistischer Bildkraft als originelles, persönliches Leben uns fühlbar macht. Und das liegt in der stahlscharfen Psychologie des hervor-

[19]) Freilich haben auch andere Kirchen den Geist des Evangeliums sehr oft vergessen, und sich zum reinen Christentum in offenen Gegensatz gestellt. Auch sie haben ihre traurige Geschichte von Verfolgungen und Gewalttätigkeiten. Aber wenigstens erhoben sie niemals irgend einen Anspruch auf Unfehlbarkeit. Und eben darin besteht das Wesen des Römischen Katholizismus, was jede wirkliche und tiefgreifende Reform in seinem Schoße vielleicht unmöglich macht. Seine Dogmen haben niemals irgend eine Veränderung erfahren. Sie haben sich nur allmählich vermehrt. Die Kirche der Päpste ist niemals zurückgekehrt! Sie zu zerstören, würde vielleicht möglich sein, nicht sie zu reformieren. Das römische Papsttum steht in unlösbarem Widerspruch mit dem reinen Christentum. Dieses ist auf zwei einzigen und wesentlichen Prinzipien, dem Glauben an eine höhere, die Welt beherrschende und zum Guten führende Macht, und dem Glauben, daß Jesus die vollkommenste Offenbarung dieser Macht war, begründet; und es erkennt und auferlegt nur zwei Normen des Handelns, die Liebe zu Gott, d. h. das Gute, und die Liebe zu den Menschen. Wenn einmal (ein schöner Tag!) die ganze Menschheit im Namen Christi und seines wahren Evangeliums sich einigen wird und eine wirklich katholische Kirche bilden, dann wird es keinen Platz mehr für das römische Papsttum geben, da zwischen die Seele des Frommen und ihren Gott keine Autorität sich einschieben wird, und die Religion nichts anderes sein wird als eine Tat freiwilliger Hinneigung zum Göttlichen. Freilich dann wird es weder Lutheraner, weder Calvinisten, weder Anglikaner, weder Episcopalisten geben. Die tausend Denominationen der sogenannten christlichen Welt werden in einer einzigen Denomination, der christlichen, verschwunden sein. Aber dann müssen die römischen Katholiken selbst ihren Namen vergessen haben!

ragenden Ethikers! Wie z.B. hier in seinen zwei neuen Büchern: er redet von Leben und Tod, wie einer, der wirklich diese Probleme praktisch durchfühlt hat und sich jahrelang als denkender und religiöser Mensch darum mühte. Es handelt sich nicht um die mühsame Formung einer ästhetisch parfümierten Weltanschauung der grübelnden Reflexion und nicht um Symbole, sondern um etwas, das reife Realität ist. Und doch welche befreiende Kraft des Aufschwunges in diesem mutigen Bekenntnis! Trauer, Furcht, Sorge, Unsicherheit und vieles andere wird nicht durch einen komplizierten Pessimismus künstlich interessant gemacht, sondern es wird gesagt, was sie wirklich wert sind im elementaren, persönlichen Leben und dessen unmittelbaren, starken Gefühlen. Das aktive Gottesvertrauen — oder wie man es nach seiner Weltanschauung nennen mag — die schöpferische Stellung zum Leben und allem, was es bringt, das Durchfühlen und Durchseelen des Ganzen und die tiefreligiöse Steigerung des Innenlebens durch das, was das suchende Leben selbst ist — es deutet den Sinn auch dieser hinreißend schön geschriebenen Bücher.

Wien. Franz Strunz.

G. K. Julius Friedrich, Dr. jur., Privatdozent, Die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich. Gießen (Töpelmann) 1907. 56 S. 1,40 *M.*

Der Verfasser verfolgt die Geschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche in Frankreich von den Zeiten Bonifaz VIII. bis auf die Gegenwart. Hervorgehoben sei der Bericht über die Kirchenpolitik Napoleons I. (S. 17 f.). Den Kernpunkt der Darstellung bildet naturgemäß das vielberufene Trennungsgesetz vom 9. Dezember 1905. Die welthistorische Bedeutung dieses Gesetzes und der ihm zugrunde liegenden Gedanken erörtert der Verfasser in folgender Weise: „Was Byzanz nicht vermocht hat, als es das Christentum zur Mitherrschaft mit dem Römerstaat als dessen Funktionär berief, was die Päpste des Mittelalters nicht vermocht haben, als sie den Staat zu knechten trachteten, was die Reformation nicht vermocht hat, als sie die weltliche Obrigkeit zum praecipuum membrum ecclesiae erklärte, das will Frankreich erreichen in dem gewaltigsten Kulturkampf der Geister: die Einheit der Kulturfunktionen von Staat und Kirche will Frankreich schaffen in dem Kulturstaat, dem sozialen Staat der Zukunft, der nicht nur den Kulturinhalt der Kirche in sich aufzunehmen, das Moralgesetz selbst zu verkünden, sondern sich auch .... das kirchliche Element zu „verdauen" und sich damit zu stärken getraut. In ein neues Stadium der Kulturreife will Frankreich die Menschheit führen" (S. 44). Von der Ersprießlichkeit dieses Beginnens ist Verfasser durchaus nicht überzeugt, er faßt seine Stellungnahme vielmehr in die skeptischen Worte zusammen: „Die französische Nation wird es am eigenen Leibe erfahren müssen, ob die von ihr gefundene Lösung des Problems, von dem wir ausgingen, die richtige ist" (S. 44). Daß der Gedanke der Trennung von Staat und Kirche gewissen Strömungen der Zeit entspricht, gesteht Verfasser zu; vgl. auch E. Troeltsch, Die Trennung von Staat und Kirche, 1906, S. 34. Sehr lesenswert auch die Bemerkungen S. 51 f.

Leipzig. Hans Reichel.

David Friedrich Strauß.

Von Adolf Mayer.

Einer Lebensbeschreibung des Verfassers des Lebens Jesu in dem Jahre: hundert nach seiner Geburt bedürfen wir nicht. Dieselbe ist schon durch seinen Landsmann Zeller geleistet. Bei diesem erscheint Strauß als eine beinahe ideale Persönlichkeit, in gleicher Weise ausgerüstet durch kritische Verstandesschärfe, tiefe wissenschaftliche Kenntnisse, eisernen Fleiß wie durch alle gemütlichen Eigenschaften, die zusammen mit jenen den großen Menschen und auch, wenn er sich in dieser Richtung bewegt, den großen Reformer ausmachen. Und auch nach der künstlerischen Seite hin ist Strauß ganz hervorragend, vor Allem, was hier in Betracht kommt, ein ausgezeichneter Stilist und liebenswürdiger Dichter.

Darnach sollte man beinahe daran verzweifeln, die Schattenseiten seiner Fähigkeiten aufzuspüren, die doch vorhanden sein müssen, wenn ihn, wie wir glauben, sein Lebenswerk in eine schiefe Richtung gebracht hat. Diese Schattenseite ist denn auch durch den psychologisch noch begabteren Nietzsche gefunden und freilich mit der Übertreibung, die diesen in allen seinen Schriften charakterisiert, mit dem Ausdruck „Bildungsphilister" bezeichnet.

Diese einzige zu erspähende Schattenseite von Strauß' öffentlichem Charakter ist in gerechterer Ausdrucksweise, daß er nicht aus seiner Sphäre heraus, oder, wenn man lieber will, nicht von seinem Standpunkt herunterkann; also eine gewisse scholastische Verblendung, die in der Tat mit dem Philistertum verwandt ist. Er hat allerdings sich seinen kritisch religiösen Standpunkt errungen mit Aufopferung aller Kräfte, die in ihm waren, mit Strenge, Kühnheit und Wahrhaftigkeit, und da er nichts, was ihm zu Gebote stand, versäumt hat, befindet er sich wohl auf dem errungenen Standpunkt, kraft des guten wissenschaftlichen Gewissens, dem er genug getan.

Aber insofern hat er doch Scheuleder vor den Augen, als er niemals begriff, was dem nicht geschulten Volksverstande not tut, und daß es unmöglich ist, die großen Massen auf seine Bildungsstufe emporzuheben; auch nicht begriff, daß, was den Gesunden als Lebenssphäre genügt, in Krankheit und Trübsal unzureichend sein kann, ja daß Krankheit und Trübsal selber eine Erkenntnisquelle sein kann, ebenbürtig mit der intellektuellen Begabung. Strauß war allerdings Fach-Theologe; und vielleicht kein Stand befähigt so wie dieser, durch Umgang mit Menschen aller Art, in schwerer Gewissensbedrängnis, tiefe Kenntnisse in der praktischen Psycho-

logie zu erwerben. Aber da in ihm der Erkenntnistrieb so vorherrschte, gestaltete sich seine Karriere zu einer ganz wesentlich theoretischen. Für praktische Seelsorge wird in den dreiviertel Jahren, die er neben einem kränkelnden Pfarrer als Vikar zubrachte und wo er mehr zu predigen und zu katechetisieren hatte, kaum viel Gelegenheit gewesen sein.

Später aber liebte er die Abgeschlossenheit des Studierzimmers oder die eines intim gleichgestimmten Freundeskreises, sodaß ihm die Seelennöte des eigentlichen Volkes verborgen blieben. Es ist, im Gegensatz zu Luther, ein aristokratischer Zug[1]) in ihm, freilich nicht aristokratisch im Sinne von Luxus in äußeren Dingen. Im Gegenteil, die unscheinbarste Kneipe war ihm die gemütlichste. Aber aristokratisch im Sinne von geistiger Feinschmeckerei, wie sie gerade für Schwaben, bei recht derben Umgangsformen von jeher charakteristisch gewesen ist. — Er gewann es nicht leicht über sich, wie Jesus mit Zöllnern zu Tische zu sitzen oder gar den Aussätzigen körperlich zu berühren.

Daher war es ihm praktisch nicht verständlich, wie sein Weg nicht der Weg der großen Menge sein konnte; und er ließ sich zu dem verantwortungsvollen Schritte verleiten, sein Leben Jesu, 25 Jahre nach seinem ersten Erscheinen, auch noch als Volksausgabe in diese große Menge zu werfen.[2]) Der Grundfehler in der Strauß'schen sowohl wie noch viel mehr der Häckel'schen Religionsphilosophie ist dieser, daß immer die Frage gestellt wird nach der wissenschaftlichen Wahrheit des religiösen Dogmas, als ob dieses nichts anderes wäre als eine Theorie, anstatt die Frage zu stellen nach der historischen, persönlichen und sozialen Bedeutung des religiösen Empfindens, für das das Dogma nur ein äußerliches Schema ist. Die ganze Frage kann nur durch historische und soziale Studien und nicht durch naturwissenschaftliche oder textkritische ausgemacht werden.

Strauß hatte geradezu eine gewisse Verwandtschaft mit Voltaire, dessen gerechtester Biograph er ja auch geworden ist. — Er ist in gewissem Sinne eine moralisch gereinigte und gemütlich sowohl wie wissenschaftlich vertiefte Neuausgabe des etwas anrüchigen und mehr mit großer natürlicher Genialität als mit wissenschaftlicher Exaktheit arbeitenden Franzosen.

---

[1]) Vergl. auch die vortreffliche Studie von R. Krauß (Konvers. Zeitschrift 1908 p. 602), worin vor allem der politische Scharfblick von Strauß in ein verdientes Licht gesetzt wird. Dieser wird eben geschärft durch Zurückgezogenheit vom Markte des Lebens. Aber was dem Gewissen des Volkes Not tut, kann man nur in dem täglichen intimen Verkehr mit der Volksseele lernen. Man darf die Mehrzahl wohl in ihrer politischen Urteilsfähigkeit gering schätzen, aber sie verachten, sie für „Pack halten", wie Strauß in einem dort veröffentlichten Gasel getan, darf der Reformator nicht.

[2]) Nach seinem eigenen Bekenntnis war seine Weise: „die freie, nicht auf Zweck oder Bedürfnis gerichtete geistige Tätigkeit". Wie durfte er sich also mit Dingen beschäftigen, die ganz und gar eben auf das Bedürfnis abzielen, wie es doch mit der Religion der Fall ist?

Aber das hat er ganz mit diesem gemein, daß er rein persönlich auf die Dunkelmänner, Inquisitoren und Ketzerrichter reagiert, nicht aber, weder historisch noch für die Allgemeinheit, die Frage zu erörtern vermag, was die Kirche auch mit ihren gelegentlichen Auswüchsen und Scheußlichkeiten noch für das Volk bedeutet, und ob etwas anderes an die Stelle des Veralteten zu setzen sei.

Selbst in Bezug auf kleine Frivolitäten, die nun den Deutschen verunzieren, während sie dem Franzosen durchaus natürlich sind, ist Strauß bei Voltaire in die Schule gegangen. Daß durch die astronomische Durchforschung des Sternenhimmels eine Wohnungsnot für den lieben Gott eingetreten sei, könnte schon Voltaire gesagt haben, und noch widerlicher ist der Vergleich, den Strauß zieht zwischen den irdischen Resten des großen Religionsspötters und denen des Heilandes, nämlich, daß man sagen könnte, keiner von beiden habe greifbare Spuren hinterlassen.

Freilich sind solche Worte bei Strauß äußerste Seltenheiten und wohl nur so zu erklären, daß durch seine Beschäftigung mit Voltaire sein feines Gefühl in dieser Richtung sich vorübergehend abgestumpft hatte. Aber die aristokratische Isolierung seiner Bildung von der des Volks teilt er bleibend mit dem berühmten und berüchtigten Franzosen.

Auf diesem isolierten Standpunkte übersieht denn auch Strauß ganz und gar, wie die Darwinsche Theorie der Abstammung des Menschen, die er als Nicht-Naturforscher ziemlich kritiklos adoptiert, ganz und gar nicht geeignet ist, der Moralität eine genügende Stütze zu verleihen. Schon kurz nach dem Erscheinen des „alten und neuen Glaubens" wurde dies von Rümelin festgestellt. In dem Bildungskreise von Strauß, über den hinaus er weder nach oben noch nach unten zu genügenden Ausblick hält, ist eben die Moralität etwas durchaus selbstverständliches, weil sie in demselben, zumal in reiferen Jahren, ethisches Bedürfnis ist, und so wird leicht die gänzliche Unzulänglichkeit eines Grundes übersehen, aus dem sein warmblütiger und psychologisch scharfsinnigerer Gegner weit folgerichtiger gerade das umgekehrte Weltbild vom Übermenschen und der Herrenmoral ableitet.

An einem einzigen Beispiele sei diese (wie soll ich es nennen) psychologische Unzulänglichkeit von Strauß aufgezeigt:

Strauß hält die jenseitige Wiedervergeltung nicht für nötig, da die diesseitige schon ausreichend ist.[3]) Gewiß für den fein empfindenden und vorausschauenden Geist auf Strauß' Entwicklungsstufe.

Aber wie wirkt diese subtile Erkenntnis auf den rohen Menschen? Diesem kann eine solche geradezu dienen als Argument zum Schlechten, insofern er sagt: Ich nehme die Folgen der Tat auf meine Rechnung, und

[3]) Zwei friedliche Blätter 1839 p. 66.

also bin ich dem Anderen ebenso gut wie der streng moralische Mensch. Wie oft begegnet man dieser Argumentation bei rohen Gemütern! Ich zahle etwaige Schuld mit der unausbleiblichen Buße, wobei freilich vergessen wird, daß die natürliche (ungewollte) Folge der Sünde noch nicht diesen Namen verdient. — So kann viel Sünde entstehen; und die Sünde nach Kräften zu verhüten, ist doch gerade eine der beiden wichtigen Aufgaben aller Religion.

Strauß bleibt in der Tat gerade wegen seines Feinsinns, der eine andersartige Denkungsart als Barbarei verwirft, immer der Bildungsphilister (und in diesem Sinne ist der Ausdruck nicht zu hart), der eben nicht weiter schaut, als auf den Kreis seiner Bildungsgenossen. Es ist dies auf dem Gebiete des Geistigen ganz dasselbe, wie auf dem Körperlichen der zufriedene und satte Bürger, der nicht sieht, daß viele gleichzeitig Lebende Hunger leiden und deshalb mit der unzulänglichen liberalen Ökonomie sich zufrieden stellt, in einem Augenblicke, wo große soziale Neuordnungen dringend Bedürfnis sind.

Hiermit soll natürlich unsererseits nicht ausgedrückt sein, daß die Religion nur als eine wohltätige und für das niedere Volk moralisch nützliche Täuschung von den Gebildeten festzuhalten sei. Meine Meinung ist vielmehr die, daß bei den Hochgebildeten die heilige Stimmung, die das wesentlichste Element des religiösen Lebens ist, auch manchmal festgehalten werden kann bei mehr oder weniger völliger Verflüchtigung der dogmatischen Grundlage. Ist das so, dann ist sicherlich Strauß einer dieser Hochgebildeten gewesen, bei dem dieser Prozeß so vollständig wie möglich eingetreten war. Man lese nur die Gedichte aus seinen letzten Lebensjahren, aus denen wirkliche Herzensfrömmigkeit seiner nüchternen Doktrin zum Trotz überall hervorbricht.

Ich meine Verse wie die folgenden:

„Nur kein Zagen, nur kein Zittern!
Selbst in Nächten ist's noch hell,
Und zur Seite jedem bittern
Sprudelt auch ein süßer Quell"

oder in seinem rührenden Abschiedslied an die Tochter:

„Auch du ohne Klage
Gedenke der Tage,
Die froh wir verlebt.
Wer Gutes empfangen,
Der darf nicht verlangen,
Daß nun der Traum sich in's Unendliche webt".

Aber was in diesen fein empfundenen Gedichten für die religiöse Stimmung spricht, gibt natürlich zugleich ein Zeugnis ab für die Inkonsequenz

des wissenschaftlichen Standpunktes. Man kann dies in diesen Gedichten geradezu mit dem Finger weisen.

„Wer Gutes empfangen,
Der darf nicht verlangen".

Das ist ganz die Denkungsart des frommen Gemüts, das sich nach der Absetzung Gottes doch noch immer in der alten Abhängigkeit fühlt. „Empfangen" von wem denn? Von der Natur. Nun ja, die Natur wird eben personifiziert zu einem neuen Göttlichen und für sie werden — Rümelin hat schon hierauf gewiesen — die alten Ehren in Anspruch genommen.

Und ebenso in dem anderen Verse

„Und zur Seite jedem bittern
Sprudelt auch ein süßer Quell".

Dort ist es dankbares Bescheiden, das nur gegenüber einem Persönlichen überhaupt einen Sinn hat; hier ist es fromme Zuversicht, für die natürlich ganz dasselbe gilt. Denn der blinde Zufall kann den süßen Quell eben nicht garantieren. Hier paßt allein das Wort, das P. Heyse in seinem ältesten und gottlosesten (später vielleicht bitter bereuten) Romane gesprochen hat, daß das Unglück des blinden Fatums eher zu ertragen sei, denn als willkürliches Verhängnis einer persönlichen Gottheit. Das ist konsequent mechanistisch gedacht. Aber Strauß ist seiner Empfindungsart nach infolge seiner Erziehung noch immer Deist, nur ein verschämter. Er meint es seinem wissenschaftlichen Gewissen schuldig zu sein, einen Gott zu verleugnen, dem er doch mit jeder Faser seines zartbesaiteten Herzens noch anhängt — ein lehrreiches Beispiel zugleich für die so allgemein verbreitete und doch so wenig gewürdigte Tatsache, daß eine Religion noch in den folgenden Geschlechtern nachwirkt, und eine Folgerung über die Vor- und Nachteile des religiösen Glaubens erst nach Erfahrungen, die Generationen lang gedauert haben, gezogen werden dürfe. Es ist merkwürdig, bei einem Ernährungsversuche, wobei es sich um verhältnismäßig sehr untergeordnete Interessen handelt, schaltet man eine Übergangszeit ein, deren Resultate nicht für maßgebend gehalten werden, weil die Nachwirkung der vorausgehenden Ernährung dabei nicht eliminiert ist; und bei der wichtigsten Kulturfrage, wobei man der Nation ihre Kirche raubt, beruhigt man sich mit der nichtssagenden Tatsache, daß sich dieser oder jener, der rein intellektuell von dem Dogma der herrschenden Kirche Abschied nahm, moralisch und gemütlich normal befunden habe.

Man muß gar keinen Sinn für eigentliche Herzensfrömmigkeit haben und ganz in orthodoxen Theorien verhärtet sein, um solche Verse wie die eben zitierten nicht als Ausdruck einer solchen zu empfinden. Für sich selbst hatte also Strauß das eigentliche Wesen der Frömmigkeit in sein anscheinend so negatives System mit hinübergerettet.

Das versöhnt uns mit ihm, besticht aber auch andere, mit dem Wesen

der Religion noch wenig Vertraute, und darin liegt die Gefahr, umsomehr als er selber sich dieser Gefahr gar nicht bewußt wird und ruhig seine gefährlichen Pfade weiter wandelt.

Im Zusammenhang mit dieser Beschränktheit seines Standpunktes steht die Tatsache, daß Strauß nicht fertig geworden ist. Er fühlte sich freilich am Ende seines Lebens als ausgereift und ist, mit einem beneidenswerten Temperamente begabt, auf dem zuletzt von ihm erreichten Standpunkte mit ruhigem Gewissen gestorben. Aber er hat in seinem Leben ungeheure Wandlungen durchgemacht, auch noch nach seinem öffentlichen Auftreten als unerbittlicher Verstandeskritiker der Evangelien. Ein großer Schritt geht noch von seinem „Vergängliches und Bleibendes im Christentum" bis zu seinem „Neuen Glauben". — In dem ersteren wird noch das künftige Leben zwar nicht als etwas selbstverständliches aber doch als etwas durchaus rationelles in Betracht gezogen. Im letzteren ist er zum Darwinismus bekehrt und hat also ganz auf jenes Verzicht geleistet. In dem ersteren bekennt er sich noch als Christen; in dem späteren Werk meint er, diese Frage verneinend beantworten zu müssen.

Nun ist eine fortwährende Mauserung für den wissenschaftlich strebsamen Menschen eigentlich selbstverständlich. Aber als ein Führer darf doch nicht der gelten, der sich mitten in diesen noch nicht abgeschlossenen Veränderungen berufen fühlt, als Reformer aufzutreten, und noch nachher in seinem eigenen Entwicklungsgange zeigt, daß die Bahn, die er beschritt, eigentlich jene berüchtigte schiefe Ebene war, die er nur noch nicht als solche erkannt hatte, als er dem Volke dieselbe als einen festen und zuverlässigen Standpunkt anpries.

Die Bedeutung der Religion für die Weltanschauung.

Von **Otto Kirn.**

1.

Das Wort „Weltanschauung" ist ein Begriff moderner Prägung. Der universale Gesichtspunkt, unter dem er gebildet ist, weist auf die Zeit, in der man bemüht war, sich durch die Kenntnisnahme von dem Gesamtleben des Universums sowie von der Geistesarbeit anderer Zeiten und Völker auf einen freien Standort des Urteils zu erheben. Es liegt in dem Wort etwas von dem encyklopädischen Streben der Aufklärungszeit, dessen Wissensdrang nur das Weltall genugtut. Daß es sich dabei aber nicht um ein Weltwissen, sondern um eine Weltanschauung handelt, deutet zugleich auf den Einfluß der Romantik, die im Anschauen eine weit reichere geistige Funktion sieht als in der Gelehrsamkeit des bloßen Wissens. Das

Wissen ist etwas, was man von anderen lernt und was man lehrend weitergibt; im Anschauen liegt ein unaustilgbares persönliches Element, es ist ein ursprüngliches Geschehen, das sich zwischen dem Individuum und der Welt abspielt und sich in keinem andern ganz so wiederholt. Eben deshalb liegt aber auch in der Weltanschauung etwas von dem kritischen Selbstbewußtsein des modernen Menschen, der, nicht beengt durch traditionelle Meinungen und Vorurteile sich sein Urteil über die Dinge und ihren Zusammenhang selbst bildet, indem er „ein Mensch allein" der Natur und Geschichte gegenübertritt und sie nach ihrem Rätsel fragt. Wenn ich nicht irre, begegnet uns das Wort Weltanschauung nicht vor der Schwelle des 19. Jahrhunderts. Die früheste Erwähnung des sinnverwandten Wortes „Weltansicht" dürfte sich in der Überschrift des 3. Abschnitts der Monologen Schleiermachers finden. Erst mußten Aufklärung, Romantik und kritische Philosophie ihr Werk getan haben, ehe der moderne Mensch in der Erwerbung einer Weltanschauung eine ihm gesteckte unerläßliche Aufgabe erkannte.

In gewissem Sinne hat es natürlich immer etwas wie Weltanschauung gegeben, wenn auch Art und Inhalt des Weltbildes die größten geschichtlichen Veränderungen erfuhr. Es mag unserer Orientierung dienen, die geschichtlichen Stadien in der Ausbildung einer Weltanschauung kurz zu überblicken. Zu allen Zeiten hat der Mensch das Bedürfnis gefühlt, sich über das Geschehen, in das sein Leben verflochten ist, zu orientieren, sich über Anfänge und Ziele des Weltlaufs und über dessen Verhältnis zu seinen persönlichen Interessen Rechenschaft zu geben. Aber zunächst war es ein sehr beschränktes Erfahrungsmaterial, das den Stoff zu solchen Versuchen lieferte, und eine kindliche Art der Reflexion, durch die es bearbeitet wurde. So entstanden 1) die mythologischen Vorstellungen, in denen den Menschen fördernde oder schädigende Naturerscheinungen als Wirkungen wohlmeinender oder übelwollender persönlicher Mächte ausgelegt und die Güter der Kultur auf die Stiftung ganz oder halb übermenschlicher Wesen zurückgeführt wurden. So phantastisch und unzulänglich diese Gebilde unter dem Gesichtspunkt der Welterklärung sich darstellen, so inhaltsvoll und unvergänglich sind sie zugleich, wenn man sie als Äußerungen des menschlichen Lebensgefühls betrachtet, das sich von den Licht und Kraft spendenden Naturgewalten freundlich gehegt weiß, während es vor den Schrecken der Finsternis, der Wildnis und des Todes zurückbebt. Darum hat auch die Poesie und die bildende Kunst hier immer einen unerschöpflichen Stoff gefunden.

Viel ärmer an Gefühlsgehalt sind die intellektuell gewertet weit vollkommeneren Versuche einer primitiven Philosophie, den Bau der Welt auf einfache, in der Erfahrung unmittelbar gegebene oder doch mittelbar enthaltene Elemente: Wasser oder Feuer oder körperliche Atome zurückzuführen.

So entsteht 2) das physische Weltbild. Hier bildet sich zuerst das Ideal einer rein wissenschaftlichen, empirischen und verstandesmäßigen Welterklärung.

Aber es reift auch bald die Einsicht, daß diese Welterklärung Eines vergessen hat, nämlich den Verstand selbst, der nicht bloß als Betrachter außerhalb der Welt steht, sondern mit zu dem zu erklärenden Bestand der Welt selbst gehört. Und seitdem der Geist unter die Prinzipien der Welt aufgenommen worden ist, kann dem tieferen Nachdenken keine Anschauung mehr genügen, die nicht irgendwie ideelle Elemente in ihren Ansatz mit einstellt. So kommt es 3) zum metaphysischen Weltbild, wie es von Plato und Aristoteles im großen Stile entworfen wird. Damit tritt aber für das Verhältnis dieser philosophischen Bestrebungen zur Religion eine Krisis ein. Die primitiven philosophischen Versuche stellen sich harmlos neben die Religion. Indem sie einen begreiflichen Zusammenhang der irdischen Dinge herzustellen bestrebt sind, überlassen sie es jedem, daneben noch mit der Volksreligion an einen höheren Zusammenhang der Welt zu glauben. Seitdem die Philosophie aber auch das geistige und sittliche Leben in den Kreis ihrer Betrachtung zieht, wird sie notgedrungen zur Konkurrentin der Religion. Sie stellt den Gottesbegriff in ein rationales Gedankenschema ein, das den phantastischen Beziehungen, die ihm in der Volksreligion anhaften, zum mindesten ungleichartig, vielfach direkt entgegengesetzt ist. Die Religion ist nicht mehr die beherrschende Macht im geistigen Leben. Eine in der Methode überlegene Metaphysik und eine an idealem Gehalt reichere moralische Reflexion stehen neben ihr und zum Teil gegen sie. Für die Gebildeten behauptet sie darum nur noch ein gewisses poetisches Recht.

So lagen die Dinge beim Auftreten des Christentums. Dieses bedeutet unter dem Gesichtspunkt, der uns hier beschäftigt, angesehen, eine unermeßliche Vertiefung des persönlichen Lebens. Keine der antiken Religionen hatte so groß vom Menschen gedacht, ihn so bestimmt über alles, was Natur ist, hinausgehoben, seine sittliche Aufgabe so hoch gesteckt und die hemmenden Mächte der Sünde und des Übels so tief empfunden. Aber auch in dem großen Begriffsentwurf des platonischen oder aristotelischen Systems konnte dieser Reichtum des inneren Lebens mit seinen Widersprüchen und Spannungen, Kämpfen und Siegen keinen Raum finden. Die Worte der Bergpredigt von der Zuversicht der Seele, die sich unter Gottes Schutz geborgen weiß, und von der Liebe, die dem Beispiel des göttlichen Wohltuns nachfolgt, sind gegenüber den Kundgebungen antiken Geisteslebens ein neuer Ton, der nur in der Religion Israels ein Vorspiel hat. Die Grundfrage der paulinischen Predigt: wie erlangt der Mensch, der seine Schuld und sittliche Ohnmacht erkennt, die Fähigkeit zu einem neuen Leben des Friedens, der Hoffnung und der Kraft? kann nur da

wirklich verstanden werden, wo der menschliche Lebenstrieb eine tiefgehende Vergeistigung und sittliche Läuterung erfahren hat. Die Anliegen des inneren Lebens, von denen hier die Rede ist, liegen verglichen mit dem Weltbild auch einer hochstrebenden idealistischen Philosophie in einer ganz anderen Richtung, gleichsam in einer bisher unbekannten Dimension.

Es ist begreiflich, daß für die christliche Urgemeinde die Fragen des Welterkennens leicht wiegen, während sich das Verlangen der Seele darauf konzentriert, in dem Kampf mit Sünde und Übel die rettende Hilfe der Gottheit zu erfahren. Die neu entstandene Denkweise ist darum auch mehr Lebensanschauung als Weltanschauung. Wir werden sie darum am einfachsten 4) als die religiös-sittliche Lebensauffassung des Christentums bezeichnen.

Es ist aber nicht minder verständlich, daß die zuerst abgewiesenen Fragen nach der Natur der gegenständlichen Welt doch allmählich wieder ein verstärktes Gewicht erlangten, sobald man sich der positiven Arbeit in dieser Welt zuwandte, und daß schließlich der subjektive Idealismus des Glaubens mit dem objektiven Idealismus der antiken Philosophie sich verbündete und nur in diesem Bund seine Aufrechterhaltung gesichert erschien. So entstand 5) das christlich-aristotelische Weltbild, dessen Herrschaft in der gesamten christlichen Kirche bis zur Reformation, in der katholischen Kirche bis zur Gegenwart reicht. Gewann dabei der Glaube einen rationalen Unterbau, so gewann gleichzeitig das Verständnis der Welt einen bis ins Unendliche reichenden Abschluß und eine religiöse Sanktion. So war auf beiden Seiten scheinbar lauter Gewinn. Allein der Vertrag der beiden Mächte, der dieses Weltbild entstehen ließ, konnte beiden auf die Dauer nicht genügen. Die Religion konnte nicht vergessen, daß sie doch aus einem ganz anderen Bestreben als dem der rationalen Welterklärung entsprungen war. Was in der offiziellen Lehre keinen Raum fand, das rettete sich in das stille Asyl der Mystik und der ihr entsprechenden asketischen Praxis. Und die Philosophie fand, sobald sie selbständige Schritte versuchte, daß ihr ein viel einfacheres und strengeres Verfahren möglich war, wenn sie die transscendenten Voraussetzungen auf sich beruhen ließ und sich an die jederzeit zugängliche Erfahrung hielt. So war die Einheit der christlich-mittelalterlichen Weltanschauung längst in der Auflösung begriffen, als die Reformation ihr mit der Forderung einer gründlichen Umbildung entgegentrat.

Für die neue Bewegung ist es charakteristisch, daß sie nicht bloß überhaupt von dem religiösen Boden ihren Ausgang nahm, sondern daß sie in dem zentralen Vorgang des inneren Lebens, der Heilserfahrung der gläubigen Seele, ihren Schwerpunkt hat. Darum entsteht auch jetzt nicht sofort ein neues Weltbild; nur die Fragen des persönlichen Lebens, die mit der Entstehung, Geltung und Auswirkung des Glaubens zusammen-

hängen, werden im Sinne des ursprünglichen Evangeliums und insbesondere der paulinischen Heilslehre bis ins Einzelne ausgearbeitet. Die aristotelischen Elemente der Überlieferung werden nur insoweit bekämpft, als sie auf die Erfassung des religiösen Lebens verflachend eingewirkt haben; im übrigen mag man davon festhalten, was sich mit dem Evangelium verträgt. Aber allerdings gewinnt das, was von der traditionellen Kosmologie bestehen bleibt, fortan eine veränderte Stellung. Es tritt gegenüber dem unmittelbaren Besitz des Glaubens in die zweite Linie zurück. So entsteht für den evangelischen Christen die Möglichkeit, sich — wenn auch langsam — mit der Welterkenntnis einer neuen Zeit zu befreunden, so mit dem kopernikanischen Weltsystem und mit der kritischen Behandlung der Geschichte, auch wenn sie durch die Kirche oder die hl. Schrift selbst überliefert ist. Im Mittelpunkt seines Lebens, im Glauben, an Gott gebunden, ist der Christ ein freier Herr aller Dinge, auch der weltlichen Güter der Erkenntnis. Die Wirkung der Reformation für die Gestaltung der Weltanschauung in ihrem Gebiet ist darum eine doppelte: sie hat durch die Vertiefung des religiösen Lebens der Persönlichkeit *den Einfluß religiöser Gedanken* auf die Weltanschauung *intensiv erhöht*, aber sie hat zugleich diesen Einfluß zu einem *ganz persönlich bedingten* gemacht, indem sie an die Stelle einer allgemein verbindlichen Zusammenfassung von religiösem Glauben und weltlichem Wissen eine freie Wechselwirkung beider gesetzt hat. Wir bezeichnen darum als 6) Stadium der Weltanschauung die *freie Wechselwirkung von Glauben und Wissenschaft*.

Eine neue Epoche in der prinzipiellen Gestaltung des Verhältnisses von Glauben und Wissen haben wir seitdem nicht mehr erlebt. Seit den Tagen Luthers besteht für den evangelischen Christen die Aufgabe, was er an Welterkenntnis sein eigen nennt, mit der Überzeugung in Einklang zu bringen, die ihm auf Grund seines Glaubens feststeht. Es hat wohl Zeiten gegeben, in denen man sich, unter dem Druck der Not genügsam geworden, an altüberlieferte, im Prinzip scholastische Denkformen anlehnte. Es sind dann andere gefolgt, in denen die rasch zuströmenden neuen Erkenntnisse einen Enthusiasmus des Wissens erzeugten, der mit den unzulänglich gewordenen Formen der religiösen Vorstellungswelt auch die Religion selbst in den Hintergrund drängte. Im Grunde aber blieb es immer dabei, daß weder die Welterkenntnis den Glauben, noch der Glaube die Welterkenntnis verdrängen und ersetzen konnte. Sie blieben auf die Wechselwirkung angewiesen, die ihrem wahren Verhältnis entspricht.

Das klarste Bewußtsein von diesem Sachverhalt hat *Schleiermacher* in seinem bekannten Brief an Jacobi ausgesprochen, wenn er hier schreibt: „Meine Philosophie und meine Dogmatik sind fest entschlossen, sich nicht zu widersprechen; aber eben deshalb wollen beide auch niemals fertig sein

und so lange ich denken kann, haben sie immer gegenseitig an einander gestimmt und sich auch immer mehr angenähert." (Schleiermachers Leben in Briefen II,351). Und am Schluß desselben Briefes heißt es: „Verstand und Gefühl bleiben mir neben einander, aber sie berühren sich und bilden eine galvanische Säule. Das innerste Leben des Geistes ist für mich nur in dieser galvanischen Operation . . ., wobei aber beide Pole immer von einander abgekehrt bleiben". (S. 353).

Diese Wechselwirkung von Wissenschaft und Glauben kann freilich nur dann rein zu stande kommen, wenn *jede der beiden Mächte ihrer eigentlichen Aufgabe treu bleibt*. Dazu gehört von der Seite der Wissenschaft, daß sie ihre Ergebnisse auf das Gebiet beschränkt, auf dem sie rechtmäßig gewonnen sind, und nicht in schrankenloser Verallgemeinerung die Welt begriffen zu haben meint, während sie nur die Gesetze eines Ausschnittes der Wirklichkeit zu formulieren in der Lage ist. Wenn sie, anstatt besonnen und geduldig vorwärts zu schreiten, in kühnem Wagnis Vermutungen über Anfang und Ende, Grund und Ziel der Dinge ausspricht, dann steht Glaube gegen Glauben und ist der Friede zwischen Wissenschaft und Religion bedroht. Andererseits aber darf auch der Glaube seine Zuversicht, ein persönliches Verhältnis zu dem überweltlichen Gott gewonnen zu haben, nicht in den Anspruch einer Allwissenheit umsetzen, die ihm erlaubte, Gottes Wege in Natur und Geschichte ohne Vertiefung in die Tatsachen selbst nach seinen Ideen zu konstruieren. Wo dies geschieht, steht eitles Scheinwissen gegen ehrliche Forscherarbeit und hat die Möglichkeit der Verständigung ein Ende. Nur wenn wir die Grenzen respektieren, die dem Glauben wie dem Wissen gezogen sind, können wir das Erbe der Reformation rein bewahren und zugleich der ewigen Güter des Evangeliums wie aller zeitlichen Fortschritte der Wissenschaft froh werden.

2.

Die angestellte historische Betrachtung liefert uns eine Unterlage für die Beantwortung der Frage, die uns zuletzt interessiert: *Was ist und wie entsteht Weltanschauung?* Ohne Zweifel ist sie eine *umfassende Gesamtanschauung* von dem *Zusammenhang* und *Sinn der Wirklichkeit*, in der wir leben. Sie ist ein gedankenmäßiger Entwurf, der unserer geistigen Orientierung in der Welt dient. Wir erwarten, daß in sie alles eingestellt werden kann, was uns die wissenschaftliche Erforschung der Welt an *positiven Erkenntnissen* liefert. Einen Entwurf von Weltanschauung, der diesem Erfordernis nicht genügte, müßten wir als dem Zweck einer umfassenden Orientierung nicht mehr dienend aufgeben. Sodann aber können wir auch nicht in einer Weltanschauung unser Genüge finden, die uns für die Aufgaben und Ziele unserer *handelnden Betätigung* im Stich ließe. Wir erwarten von ihr, daß sie uns die Ziele unseres Strebens zeigt, und sagt, was unserer

Bestimmung dient und was von ihr ablenkt. Das Ideal einer wahrhaften Weltanschauung wäre dies, ein festgefügtes Ganzes von Gedanken darzubieten, das uns den wahren Zusammenhang der Wirklichkeit verstehen und zugleich die Aufgaben unserer Willensbetätigung einheitlich ordnen lehrt. Dieser einheitliche Entwurf dürfte weder mit irgend einem Ergebnis der Wissenschaft im Widerspruch stehen, noch gegenüber irgend einer Frage nach den Normen unseres Verhaltens versagen. Wer diesen Entwurf einer Weltanschauung inne hätte und sich an ihm unausgesetzt orientierte, den dürften wir mit Recht einen *Weisen* nennen. Ob es nun einen solchen Weisen oder eine solche Weisheit wirklich gibt oder nicht: jedenfalls schwebt uns dieses Ideal vor, wenn wir den Erwerb einer Weltanschauung für eine unerläßliche Aufgabe des Menschen halten.

Nun kann man allerdings fragen, ob es denn unbedingt *ein und derselbe Entwurf* sein muß, der diese *beiden Anforderungen zugleich erfüllt*, unsere Erkenntnis des tatsächlichen Geschehens in einem Gesamtbild zu vereinigen und uns die praktisch-sittlichen Aufgaben zu zeigen, deren Lösung uns obliegt. Nicht wenige unserer Zeitgenossen verzichten offenbar auf eine solche einheitliche Orientierung. Sie folgen im Gebiet der Theorie, insbesondere in ihrer speziellen wissenschaftlichen Arbeit Annahmen, die ihnen zur Aufhellung der hier vorliegenden Probleme ausreichend erscheinen, während sie Bedenken tragen würden, auch ihre Lebensanschauung von ihnen allein abhängig zu machen. Sie huldigen beispielsweise als Naturforscher einem mechanischen Evolutionismus, ohne darum in der Deutung der Geschichte oder des persönlichen Lebens auf die Anwendung teleologischer, moralischer und religiöser Prinzipien zu verzichten. Gerade durch diese reinliche Scheidung der Gebiete scheint ihnen das Recht beider am besten gewahrt. Der wissenschaftlichen Arbeit bleiben philosophische Betrachtungen, die den nüchternen Wirklichkeitssinn beeinträchtigen könnten, fern und die auf eine andere Region beschränkten sittlichen und religiösen Ideale sind gegen die Gefahr gesichert, durch eine allzu nahe Berührung mit der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit verkürzt und herabgestimmt zu werden. Mit vollem Bewußtsein hat Goethe in einer gewissen Epoche seines Lebens das Recht für sich in Anspruch genommen, mehr als einer Denkweise zumal zu huldigen. „Als Dichter und Künstler", schreibt er, „bin ich Polytheist, Pantheist als Naturforscher und eines so entschieden wie das andere. Bedarf es eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß nur die Organe aller Wesen zusammen es erfassen mögen" (Brief an Jacobi, 1813). Aber man darf fragen, ob er selbst diesen Grundsatz bis zuletzt festgehalten und nicht in späteren Jahren geneigt war, der theistischen Denkweise auch auf seine Naturanschauung größeren Einfluß zu gestatten.

Wie dem aber sei, die vorgeschlagene Trennung bleibt in jedem Falle unbefriedigend und bedenklich. Unbefriedigend, weil sie eine Beziehungslosigkeit zwischen geistigen Interessen statuiert, die immer nur wechselsweise zur Geltung kommen, aber nie in demselben Moment zusammenbestehen können. Damit wird aber gerade das Einheitsstreben verleugnet, das allem höheren Geistesleben zu Grunde liegt und dem wir jeden tieferen Blick in den Zusammenhang der Dinge verdanken. Bedenklich ist diese Trennung aber namentlich darum, weil sie notwendig mindestens eine dieser Denkweisen — wenn nicht beide — des vollen Anspruchs auf Wahrheit beraubt. Niemand bringt es auf die Dauer fertig, mit gleichem Ernst in zwei disparaten Gedankenkreisen zu leben. Entweder hat die möglichst mechanische Deutung der Tatsachen allein Recht; dann sind unsere idealen Überzeugungen bloße Träume, die wir zur Wirklichkeit hinzudichten. Oder diese Ideen haben Recht, dann muß die Erscheinungswelt, in der sie so wenig Anhalt finden, als ein bloßes Trugbild unseres konstruierenden Denkens erscheinen. Da aber die wenigsten Vertreter dieser doppelten Buchführung geneigt sein werden, die zweite Seite der Alternative ernstlich ins Auge zu fassen, so wird beim Verzicht auf eine einheitliche Weltanschauung regelmäßig der Gewinn auf der anderen Seite sein. Wir behalten dann für die idealen Forderungen unseres Gemüts nur die poetische Wahrheit übrig, die den schönen Dichtungen der Phantasie zukommt und berauben uns dadurch einer Kraft der Ausdauer und des Widerstandes, deren wir für den Ernst der täglichen Pflichterfüllung bedürfen. Soll es wirklich Weltanschauung geben, so muß es möglich sein, zwischen der Welt der Tatsachen und den idealen Überzeugungen, die wir in uns tragen, einen Zusammenhang herzustellen.

3.

Es sind offenbar Gedanken verschiedener Herkunft, die wir in dem Entwurf einer Weltanschauung vereinigen. Auf der einen Seite steht der Beitrag der Erfahrung. Sie liefert uns die tatsächlichen Elemente unseres Weltbilds und lehrt uns deren Zusammenhang in Zeit und Raum kennen. Auf der andern Seite steht eine wertgebende Funktion unserer Seele, die uns sagt, was das alles für uns zu bedeuten hat und nach welchen Normen wir es zu beurteilen haben. Erst das Zusammenwirken dieser beiden Faktoren begründet die Eigentümlichkeit der Weltanschauung, die zwischen allgemein zugänglicher Erkenntnis und individuell-persönlicher Stellungnahme in der Mitte steht.

Unser Erfahrungswissen fließt selbst schon aus zwei unterscheidbaren Quellen zusammen. Es besteht zum Teil aus der unmittelbaren Erfahrung der Individuen. Verschieden nach Umfang und Inhalt liefert sie dem Einzelnen den nächsten Stoff seiner Wahrnehmung und Erinnerung, seines Nachdenkens und Handelns. Bei reger Aufmerksamkeit

und intensiver Kraft der geistigen Verarbeitung wird diese unmittelbare Erfahrung auch dem wissenschaftlich Ungebildeten eine Quelle mannigfaltigen Wissens und eine Grundlage zweckmäßigen Verhaltens. Der geistige Verkehr der Individuen erzeugt aber langsam und stetig im Verlauf der Geschichte eine Erfahrung höherer Stufe, die Wissenschaft. Sie ist die vervollständigte und begrifflich geordnete Erfahrung. Aus den Fragmenten, welche die unmittelbare Erfahrung darbietet und das Gedächtnis festhält, sucht sie ein lückenloses Ganzes zu gestalten, indem sie die einzelnen Stücke zusammenfügt, die Lücken nach Möglichkeit ausfüllt, die Fehler eines ungeschulten Denkens berichtigt und in möglichst einfachen Gesetzen die Regeln aufstellt, nach denen dasselbe Geschehen an jedem Ort und zu jeder Zeit verläuft. Von dieser höheren Form der wissenschaftlich geordneten Erfahrung ist in unserer Zeit der allgemeinen Schulbildung auch die gemeine Erfahrung der Individuen in weitgehendem Maß, wenn auch in sehr verschiedenem Grad durchsetzt. Wissenschaftliche Bildung dringt durch mannigfache Kanäle, unter denen Schule und Presse die vornehmsten sind, in die breiten Schichten des Volks, freilich vielfach ohne die Einsicht in die Gründe und in die Schranken der Erkenntnisse, welche die Wissenschaft erst zur Wissenschaft macht.

Die beiden Gebiete wissenschaftlicher Arbeit, Natur und Geschichte sind beide gleich unentbehrlich für unser Verständnis der Welt und eine planmäßige Gestaltung unseres Lebens, aber doch auch wieder charakteristisch verschieden in ihrem Verhältnis zu unserem inneren Haushalt. Während die Natur unserem auffassenden Denken immer ein Äußeres, schlechthin Gegebenes bleibt, ragt die Geschichte in unser inneres Leben selbst herein. Darum ist uns auch die Geschichte nicht bloß ein Gegenstand rein objektiver Kenntnisnahme. Wenn in ihr neue Kulturwerte entstehen, neue Erkenntnisse, neue Moral- und Religions-Systeme unter Kämpfen sich durchringen, oder auch, wenn von den Schicksalen des eigenen Stammes und Volkes die Rede ist, heißt es in uns ganz anders als bei irgend einem Gegenstand der Naturgeschichte oder Naturlehre „tua res agitur". Darum ist in der Geschichte das Beschreiben und Erklären, wie es auch in der Naturwissenschaft geübt wird, weit weniger abzutrennen von dem Abschätzen und Werten, das die Beziehung des geschichtlichen Inhalts zu unserem persönlichen Leben herausstellt. Sofern darum die Geschichte die Schule des politischen, sittlichen und religiösen Urteils ist, ragt sie hinüber in das Gebiet der inneren, dem persönlichen Leben angehörigen Faktoren unserer Weltanschauung.

Daß aber die Erfahrung für sich allein noch keine Weltanschauung ergibt, wird uns deutlich, wenn wir uns erinnern, wie wenig es meist gelingt im Kampf um die Weltanschauung auch die Deutung gemeinsam zugestandener Tatsachen zur Anerkennung zu bringen, mit der wir sie in

unsere Gesamtanschauung einstellen. Über den Sinn des Lebens, das Ziel der Geschichte, die Wahrheit des Gottesglaubens und ähnliche Fragen urteilen wir nie bloß auf Grund eines allen zugänglichen Tatsachenmaterials. Hier kommen Prinzipien anderer Art und Herkunft in Frage, die dem inneren Leben der Persönlichkeit entstammen und darum keiner rein objektiven Erörterung fähig sind.

Diese Unzulänglichkeit der bloßen Erfahrung wird auch durch ihre wissenschaftliche Bearbeitung nicht aufgehoben. Diese ist zwar von unschätzbarem Wert für die Vervollständigung und denkende Ausnützung des Erfahrungsstoffs. Sie dient zur Beseitigung von Vorurteilen, die aus lückenhafter Sachkenntnis oder voreiliger Folgerung entspringen. Sie deckt uns durch ihren Nachweis der Gesetzmäßigkeit des Geschehens eine charakteristische Form des Weltlaufs auf, gibt unserem Weltbild eine feste Struktur und verstärkt den Antrieb, nach dem Grund dieser rätselvollen Wirklichkeit zu fragen. Aber die letzte Antwort auf diese Frage gibt sie uns nicht selbst. Sie enthüllt uns wohl den Zusammenhang, aber nicht den Sinn dieses Geschehens. Sie sagt uns nichts über den Wert, den seine wechselnden Gestaltungen für uns beanspruchen. Was die bloße Erfahrung als solche nicht enthält, kann auch ihre wissenschaftliche Bearbeitung und Ausnützung nicht geben. Darum pflegt auch die Erweiterung unseres Wissens durch Studium nur den Anwendungsbereich unserer Weltanschauung zu erweitern, ohne sie in ihrer Art zu verändern. Wo das letztere geschieht, schreibt man leicht auf die Rechnung der wissenschaftlichen Bildung, was auf ein anderes Konto gehört.

Auch die Geschichte, der wir eine besonders nahe Beziehung zur Bildung unseres inneren Lebens zugeschrieben haben, ist nicht in dem Sinne unsere politische und moralische Lehrmeisterin, daß sie uns die Urteile über Wert oder Unwert ihrer Erscheinungen in nötigender Weise vorschriebe; sie regt uns nur an, die Urteile zu fällen, die der Richtung unseres inneren Lebens entsprechen, und die Entwicklung zu durchmessen, zu der wir durch Anlage und freie Selbstbestimmung befähigt sind. Es gibt darum keine Weltanschauung, die mit den Mitteln der Wissenschaft beweisbar wäre. In den Angelegenheiten der Lebensauffassung, der Sittlichkeit, der Religion nimmt jeder seine Stellung nicht auf Grund des positiven Wissens, das ihm irgendwie vermittelt worden ist, sondern vermöge innerer Forderungen, die er als berechtigt anerkennt.

4.

Wenden wir uns zu der wertenden Funktion, die in unserer Weltanschauung ein entscheidendes Wort mitspricht, so sind auch bei ihr zwei Stufen zu unterscheiden. Wir folgen in der Beurteilung des Geschehens, das uns berührt, entweder einem natürlichen oder einem höheren, in unserer Vernunft begründeten Wertmaßstab. Im ersteren Falle beurteilen

wir unsere Erlebnisse nach der Lust, die sie unmittelbar, oder nach dem Vorteil, den sie mittelbar gewähren. Allein es ist ohne weiteres deutlich, daß wir damit nur zu einer vielfach unsicheren und immer fragmentarischen Wertbeurteilung gelangen, nicht zu einem einheitlichen und konsequenten Wertsystem, das uns erlaubte, alle Erscheinungen mit einem festen und dauernden Wert in einen Gesamtplan einzustellen. Was, an Lust und Vorteil gemessen, heute wertvoll ist, kann morgen unter veränderten Verhältnissen ganz anders zu beurteilen sein. Und vollends die Ausdehnung dieser natürlichen Wertbeurteilung auf das Ganze des Lebens führt zu jenem völlig aussichtslosen Streit zwischen Optimismus und Pessimismus, der stets mit mehr Eifer als Nutzen geführt worden ist. Ob die Welt gut oder schlecht eingerichtet ist, ob sie uns im allgemeinen mehr Lust oder mehr Leid gewährt, ist eine Frage, die sich objektiv gar nicht beantworten läßt. Hier kommt es ganz darauf an, auf welche innere Verfassung das Weltgeschehen wirkt. Unter dem Gesichtspunkt der sinnlichen Annehmlichkeit müßte man ohne Zweifel zwischen beiden Urteilen abwechseln. Ganz anders aber liegt die Frage für den, der den Weltlauf nicht unter dem Gesichtspunkt der Lust betrachtet, die er etwa erregt, sondern unter dem der geistigen Kraft, die er zu entwickeln geeignet ist. So sehen wir uns von der schwankenden und wechselnden natürlichen Wertbeurteilung auf die höhere, vernünftige hingewiesen.

Wir können sie auch sofort als die sittliche bezeichnen. Ohne Zweifel gehören zu den höheren, in unserer Vernunft gegründeten Werturteilen auch die ästhetischen. Allein, so wichtig diese für die Veredlung des Lebensgenusses und der gesamten Lebensführung sind, so haben sie doch normalerweise keinen Einfluß auf die Weltanschauung. Wo sie dennoch eine solche maßgebende Rolle spielen, da darf man immer auf eine Verkürzung der sittlichen und religiösen Gesichtspunkte gefaßt sein. Das Beispiel dafür bietet die Philosophie Nietzsches. Schönheit ist eine reizvolle Zugabe zum Notwendigen und sittlich Guten; aber sie ist kein letzter Zweck und keine tragende Säule im Bau der Welt.

Von maßgebender Bedeutung für unsere Weltanschauung ist dagegen unsere sittliche Überzeugung; ja sie ist es im Grunde, die uns erst die Orientierung im Weltlauf ermöglicht. Die theoretische Auffassung des Geschehens zeigt uns nur eine unübersehbare Verflechtung von Ereignissen, deren eines aus dem anderen folgt und sich mit zugeordneten Ereignissen anderer Herkunft verschlingt. Wir sehen einen mächtigen Strom ohne Anfang und Ende. Der Gedankenlose läßt sich von diesem Strom treiben, ohne zu wissen, wohin er führen wird. Der zum geistigen Selbstbewußtsein erwachte Mensch stellt sich kraft einer inneren Norm das Ziel fest, zu dem ihn der Verlauf seines Lebens führen soll. Es soll der Verwirklichung des Guten dienen, soweit er dieses zu erkennen vermag. Gerechtigkeit und

Liebe sind ihm feste Normen seines Handelns; der Zusammenschluß der Familie, des Volkstums, der Menschheit gelten ihm als unerläßliche Aufgaben. So stellt die sittliche Überzeugung die letzten Ziele auf, an denen der Weltlauf gemessen wird. Der tatsächliche Verlauf der Ereignisse drängt uns keineswegs von selbst die Überzeugung auf, daß das Schlechtere immer vom Besseren abgelöst wird, daß die gerechte Sache zu jeder Zeit siegt. Aber eine innere Stimme sagt uns, daß das Gute wertvoller ist als das minder Gute und daß die gerechte Sache, auch wenn sie unterliegt, zum Siege berechtigt war und bleibt. Ja schon der anscheinend so selbstverständliche Satz, daß der Geist zum Herrschen über die Körperwelt bestimmt ist, ist keineswegs eine Aussage der bloßen Erfahrung. Wir sehen ebenso den Geist vom Körper abhängen wie ihm gebieten. Auch diese Rangordnung der Erscheinungen beruht zuletzt auf einer Wertgebung, die wir aus inneren Motiven vollziehen. So gibt es im Grunde erst für die sittliche Beurteilung im bunten Wechsel der Erscheinungen ein Unten und ein Oben, ein aufgegebenes Ziel, nach dem wir den Sinn der Bewegung in der Welt beurteilen und, soweit es in unserer Kraft steht, lenken. Der sittlich unklare und kraftlose Mensch ist haltlos in der Welt, ein Spielball des Lebensstroms; es fehlt ihm die Orientierung, die ihm ein sicheres Urteil und ein stetiges Vorwärtsschreiten ermöglichte. Nur durch sittlichen Ernst vermögen wir uns in der Welt, die uns umgibt, zurechtzufinden. Sittliche Überzeugungen sind die festen Orientierungslinien in unserer Lebensanschauung; ohne sie könnten wir wohl eine Summe von Erkenntnissen haben, aber keine Weltanschauung.

Was unseren sittlichen Überzeugungen diese orientierende Bedeutung gibt, ist das Merkmal des Unbedingten, das ihnen anhaftet. Die Welt, von der die Erfahrung uns Kunde gibt, zeigt uns nur bedingte Größen, vorübereilende Erscheinungen, kurz dauernde Erfolge. Hier ist nichts, was sich als fest, als bleibend, als maßgebend für alles andere herausheben ließe. Nur im Guten ist uns ein fester Punkt gegeben, auf den sich alles andere beziehen läßt, ein Unbedingtes, nach dem der Wert des Bedingten bemessen werden kann. Das Unbedingte in unserer sittlichen Überzeugung ist der Pol an unserem geistigen Horizont; durch ihn läuft die Axe, um die sich unsere Weltanschauung drehen muß. Da die Wissenschaft uns bei aller Aufhellung der wechselseitigen Beziehungen der Vorgänge doch nie über die Sphäre des Relativen hinausführt, kann sie uns den Dienst einer endgültigen Orientierung nicht leisten.

So stehen wir anscheinend bei dem alten Kant'schen Ergebnis, daß die praktische Vernunft mit ihrem kategorischen Imperativ uns den Entwurf der Weltanschauung liefern müsse, den die theoretische Vernunft nicht geben kann. Gewiß liegt darin eine unaufgebbare Wahrheit. Wer immer dem Guten anhängt, der hat etwas von dem Unbedingten ergriffen, das ihm

eine feste Stellung zum Weltlauf gibt. Die Weltanschauung ist zuletzt nicht eine *Leistung unseres Wissens*, sondern eine *Tat unseres Charakters*. Das dürfen wir mit Kant festhalten.

5.

Aber indem wir die Erfahrungswelt sittlichen Prinzipien unterstellt denken, drängt sich uns eine letzte Frage auf. Haben wir denn ein *Recht, die Herrschaft sittlicher Ideen in der* von unserem Willen unabhängigen *Wirklichkeit anzunehmen*? Wir können zwar nicht umhin, unser eigenes Handeln an jenen zu orientieren; aber muß auch der Weltlauf außer uns ihnen gehorchen? Könnte das Gute nicht ein selbstgeschaffenes Ideal unserer Vernunft sein, nach dem der tatsächliche Gang der Dinge nichts fragt? Dann trügen wir zwar eine Forderung in uns, von deren Recht auf Verwirklichung wir fest überzeugt sind, für deren tatsächliche Verwirklichung aber keine Garantie besteht. Wir müßten diesem Ideal allerdings Heerfolge leisten, wenn wir die Selbstachtung nicht verlieren wollen; aber die Welt um uns her ginge ihren Gang ohne nach Gut und Böse zu fragen. Und, was noch verhängnisvoller wäre, auch in uns selbst könnte die *Natur* den *sittlichen Forderungen* einen nie zu brechenden Widerstand entgegensetzen.

Offenbar ist uns ein zuversichtliches sittliches Handeln nur möglich, wenn wir allem anscheinenden Widerspruch der Erfahrung die Überzeugung entgegensetzen können: *das Gute muß doch siegen*; es darf nicht machtlos sein in der Wirklichkeit des Weltgeschehens. Das haben nachdenkliche Menschen nach Kant's Vorgang immer wieder vertreten. Auch Goethe, der gewiß weit davon entfernt war, sich durch die Forderungen eines überstiegenen Idealismus den unbefangenen Blick für die Tatsachen trüben zu lassen, hat sich zu der Überzeugung bekannt, daß „ein höherer Einfluß die Standhaften, die Tätigen, die Beständigen, die Geregelten und Regelnden, die Menschlichen, die Frommen begünstige" und dies die „Offenbarung einer moralischen Weltordnung" genannt. (Vergl. Th. Vogel, Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion 3. A. S. 91.) Aber genügt für unsere Weltanschauung dieses *bloße Postulat*? Liegt in dieser Annahme nicht ein nachdrücklicher Antrieb, dem damit behaupteten Sachverhalt weiter nachzudenken, zu fragen, wie denn den Ideen eine Macht über die Wirklichkeit innewohnen könne? Wir stehen hier offenbar an der Schwelle eines letzten Geheimnisses der Wirklichkeit und ahnen einen Zusammenhang zwischen dem Reich der Tatsachen und dem Reich der Werte.

Über diese Schwelle zu führen, hat von jeher die *Religion* als eines ihrer Vorrechte angesehen. Sie vertritt die Gewißheit, daß es eine *Macht* gibt, *die das Geschehen gemäß den Zwecken des Menschen lenkt*. Diese Überzeugung sehen wir in der Geschichte der Religionen eine Mannigfaltigkeit von Stufen durchlaufen. Die Vorstellung

von der göttlichen Macht wie von den Zwecken, deren sie sich annimmt, wächst aus dürftiger Enge zu immer umfassenderer Weite und höherer Würde empor. Den höchsten, den ethischen Religionen steht es fest, daß die Gottheit selbst *sittlicher Art* ist und daß ihre Forderung vor allem den *sittlichen Zwecken* gilt. Sie führen uns darum zur Anschauung eines höchsten Willens empor, der über die Wirklichkeit im Sinne der sittlichen Werte gebietet.

Was aber dieser Überzeugung ihre besondere Festigkeit gibt, ist der Umstand, daß sie hier nicht als ein bloßes Postulat erscheint, sondern als Ergebnis einer Selbstoffenbarung der Gottheit und darum als Inhalt einer *Erfahrung besonderer Art*. Die höheren Religionen treten nämlich gleichzeitig in ein inniges Verhältnis zur *Geschichte*. In ihr erscheinen die Propheten, die sich eines Verkehrs mit der Gottheit rühmen dürfen und berufen sind, in ihrem Namen zu reden und zu handeln. In ihr eröffnet sich ein Durchblick in den Zusammenhang des irdischen Geschehens mit einem Reich ewiger Zwecke. Diese Offenbarung, die zunächst nur Auserwählten zuteil wird, ist dazu bestimmt, auch von anderen nacherlebt zu werden, die nach einer Beziehung zur Gottheit verlangen. Das Nacherleben der Offenbarung im Glauben öffnet auch ihnen die Augen für eine Wirklichkeit höherer Art, in der Sollen und Sein, Wertvolles und Wirkliches untrennbar eins sind. Die Religion ermöglicht so, die *Wirklichkeit der höchsten Werte zu erleben*. Sie pflanzt in ihrem Gebiet den Glauben an einen transzendenten Zusammenhang der Tatsachen und der sittlichen Ideale und sie bietet sich an, die Kluft zu überbrücken, über welche kein grübelndes Nachdenken unseren Verstand hinüberträgt. Still und anspruchslos, wie wenn es sich um etwas Selbstverständliches handelte, stellt sie in unserer Seele eine Einheit her zwischen der Erfahrungswelt und einem Reich des Guten und verankert unsere moralische Überzeugung in der Anschauung einer höheren Wirklichkeit, die dem profanen Auge verdeckt bleibt, aber dem Eingeweihten so nahe und gewiß ist wie irgend eine Gestalt, die wir sehen und tasten können.

Diese dem Glauben erschlossene höhere Wirklichkeit erscheint in der Religion unter dem Merkmal des „*Übernatürlichen*". Aber dieses besagt nicht, daß sie ohne Zusammenhang mit der Welt der allgemeinen Erfahrung wäre; es bringt nur zum Ausdruck, daß zu ihrer Wahrnehmung eine besondere geistige Verfassung erforderlich sei. Zwischen der „Überwelt" und der Alltagswelt läßt der Fromme keine Kluft gelten. Er erwartet, dem Walten der göttlichen Macht überall zu begegnen. Durch die Glaubensanschauung erhält für ihn das Weltbild, das Sinne und Verstand uns liefern, erst seine letzte Tiefe. Nachdem sich ihm die Gott zugewandte Seite der Wirklichkeit erschlossen hat, besteht für sein Denken fortan ein unauflöslicher Zusammenhang der Tatsachen und der sittlichen Ideen.

So ist der religiöse Glaube recht eigentlich eine Weltanschauung bildende Macht. Er schlägt die Brücke vom System der Tatsachen zum System der Werte. Er macht die Herrschaft der sittlichen Ideen über die Wirklichkeit, die wir aus moralischen Gründen postulieren müssen, ohne sie verstehen zu können, zu einer Tatsache der Erfahrung. Er verwandelt die sittlichen Imperative in die Stufen eines höheren Lebens, dessen Fortgang und Abschluß durch die höchste Macht selbst gewährleistet ist. Er schützt uns vor der Versuchung, das sittliche Ideal für einen selbstgeschaffenen und darum machtlosen Gedanken zu halten. Er macht erst aus der sittlichen Lebensanschauung eine ethische Weltanschauung, weil er uns in dem unbedingten Gebot den Willen einer unbedingten Macht und darum das oberste Gesetz der Welt erkennen lehrt. Der religiöse Mensch ist durch seinen Glauben auf einen Standort versetzt, der über dem Gegensatz der Tatsachen und Ideen liegt, Idealismus und Realismus versöhnt und so dem Einheitstrieb unserer Vernunft genug tut.

Dabei ist es von besonderer Bedeutung, daß diese zur Einheit des geistigen Lebens führende Überzeugung nicht auf den Kreis der Gelehrten beschränkt, sondern fähig ist, Gemeingut aller derer zu werden, die sich um den geschichtlichen Quellpunkt der Offenbarung sammeln. Sie ist im besten Sinn des Wortes Volksweisheit, in Brauch und Sitte vielfach verwoben, in Sinnspruch und Lied gefaßt, mit den wechselnden Ereignissen des Lebens aufs innigste verflochten. Wirklichen persönlichen Teil an ihr hat freilich nur der Kreis, der zum inneren Nacherleben der religiösen Offenbarung gelangt ist. Aber der Weg hierzu steht auch ohne wissenschaftliche Bildung und philosophisches Talent jedem offen, der gewillt ist, sein Leben mit ernstem Sinn und in die Tiefe gehendem Nachdenken zu durchleben.

Ein Glaube bleibt es allerdings zuletzt, der unsere Weltanschauung abschließend bestimmt. Die religiöse Weltanschauung ist so wenig wie irgend eine andere, die diesen Namen verdient, beweisbar. Ihre Überzeugungskraft beruht lediglich auf ihrer die Person zur inneren Einheit und sittlichen Freiheit führenden Wirkung. Die gemeine Erfahrung mit ihrem bunten Wechsel von Zweckvollem und anscheinend Zwecklosem stellt diesen Glauben immer neu auf die Probe. Es erfordert darum Anstrengung und Kampf, ihn festzuhalten und der von ihm dargebotenen Weltanschauung treu zu bleiben. Aber diese Anstrengung wird dem immer wieder leicht, der die Lichtgestalt der Offenbarung im Auge behält, die den Glauben in ihm geweckt hat. Haben wir aber wirklich diese Überzeugung zu unserem Eigentum gemacht, dann setzt sie uns in den Stand, zu gleicher Zeit der Wirklichkeit ins Auge zu sehen und aus ihren Tatsachen immer neue Belehrung zu schöpfen über die Wege, die Gott zu gehen für gut findet, und an dem idealen Streben festzuhalten, zu dem er uns berufen hat

und auf dem der wahre Wert unseres Lebens beruht. Dem Glauben erscheint es in gleicher Weise irreligiös, Tatsachen zu beugen wie Ideale zu verleugnen. Mit kühler Ruhe können wir den Wirklichkeitssinn betätigen, der jederzeit bereit ist, umzulernen, wo es gefordert ist, weil zuletzt dieses Wirkliche doch ein zugeordnetes Element des Wertvollen ist, dem unsere willige und freudige Verehrung gehört.

Wir haben zu zeigen versucht, welche Bedeutung für unsere Weltanschauung der Religion tatsächlich und rechtmäßig zukommt. Von dem inhaltlichen Ertrag, den die Religion für unsere Gesamtauffassung der Welt beisteuert, soll in einem späteren Artikel die Rede sein.

Gedanken über die Gottesbeweise, mit besonderer Rücksicht auf Kant.

Von Arnold Kowalewski.

Wenn wir heute das Wort „Gottesbeweis" hören, so verbindet sich in der Regel damit die peinliche Vorstellung eines vollkommen veralteten und chimärischen Unternehmens, das keine ernsthafte sachliche Prüfung mehr verdient, sondern höchstens noch historisch-psychologisches Interesse beanspruchen darf. Diese geistige Situation ist hauptsächlich eine Nachwirkung von Kants „Kritik der reinen Vernunft". In dem großen kritischen Werke wird nämlich gelehrt, daß Gottes Dasein — wenigstens auf theoretischem Wege — nicht erkannt werden könne, daß sämtliche überlieferten Gottesbeweise unhaltbar seien. Es handle sich hier um eine unberechtigte Überschreitung der natürlichen Grenzen, an die unser Erkennen überhaupt gebunden ist.

Mir scheint, daß die kritischen Aufstellungen Kants nicht in allen Punkten zutreffen und daß ein weiterer Ausbau der überlieferten Gottesbeweise lohnend ist. Jedenfalls dürfte eine gründliche Nachprüfung der Angelegenheit am Platze sein.

1. Der ontologische Gottesbeweis.

Für den wichtigsten Gottesbeweis hält Kant den ontologischen, weil dieser nach seiner Ansicht die letzte Grundlage der übrigen Gottesbeweise bildet.

Bekanntlich besteht der ontologische Beweis in dem Versuch, aus dem bloßen Begriff Gottes dessen Existenz herzuleiten. Das „allerrealeste Wesen", so wird gesagt, „hat alle Realität . . . Nun ist unter aller Realität auch

das Dasein mit inbegriffen: Also liegt das Dasein in dem Begriffe von einem Möglichen. Wird dieses Ding nun aufgehoben, so wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widersprechend ist." (Krit. d. r. Vern., ed. Kehrbach, S. 471.)

Der Haupteinwand, den Kant gegen dieses Räsonnement geltend macht, ist folgender: „Sein ist kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst . . . . . Sage ich: Gott ist, oder: es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide müssen genau einerlei enthalten und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche. Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche. Denn, da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein." (A. a. O. S. 472 f.)

Kants Beispiel von den hundert Talern ist fast zum geflügelten Wort geworden. Vielfach hat man es mißverstanden, ein Beweis, daß die Sache doch nicht so einfach liegt. In der Tat kann man bei näherer Überlegung in Zweifel geraten, ob es wirklich keinen begrifflichen Unterschied zwischen den hundert gedachten und den hundert wirklichen Talern gibt. Sollte nicht durch das Verwobensein in den Erfahrungszusammenhang, worin Kant selbst ganz richtig ein Existenzkriterium erblickt, der begriffliche Inhalt eine Bereicherung erfahren? Alle synthetischen Urteile a posteriori beweisen anscheinend, daß Begriffsbereicherungen durch Eingliederung in die Erfahrung vorkommen. Trotzdem erklärt Kant, daß „durch die Verknüpfung mit dem Inhalte der gesamten Erfahrung der Begriff vom Gegenstande nicht im Mindesten vermehrt wird." (A. a. O. S. 474.)

Für sehr bedenklich halte ich die Behauptung, daß ein Begriff, der „nicht den ganzen Gegenstand ausdrückt", nicht der „angemessene Begriff" desselben ist. Derartig erschöpfende Begriffe gibt es überhaupt nicht, nicht einmal in der Mathematik. Denn wer könnte wohl die zahllosen Beziehungen, zu denen z.B. eine so einfache Figur wie das Dreieck Anlaß gibt, vorausahnen? Oder wer ist nicht erstaunt über die Fülle schwieriger und interessanter Probleme, die sich an die gewöhnliche ganze Zahl knüpfen?

Um noch handgreiflicher die Unhaltbarkeit des ontologischen Arguments zu zeigen, macht Kant folgendes Gedankenexperiment: „Denke ich mir in einem Dinge alle Realität außer einer, so kommt dadurch, daß ich sage, ein solches mangelhaftes Ding existiert, die fehlende Realität nicht hinzu, sondern es existiert gerade mit demselben Mangel behaftet, als ich es gedacht habe, sonst würde etwas Anderes, als ich dachte, existieren." (A. a. O. S. 473.) Dies Experiment versagt indessen gerade in dem Falle, der für den ontologischen Beweis allein in Betracht kommt. Wenn nämlich die fehlende Realität die „Existenz" ist, so kann ich augenscheinlich nicht mehr behaupten, daß ein mit dieſem Mangel behaftetes Ding existiert, weil darin eben ein logischer Widerspruch liegt.

Das ontologische Argument läßt sich auch auf die Frage reduzieren, ob es Subjekte gibt, „die gar nicht aufgehoben werden können", d.h. „schlechterdings notwendige Subjekte". (A. a. O. S. 470.) Kant will diese Frage verneinen. Er sagt: „Ich kann mir nicht den geringsten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen seinen Prädikaten aufgehoben würde, einen Widerspruch zurückließe, und ohne den Widerspruch habe ich durch bloße reine Begriffe a priori kein Merkmal der Unmöglichkeit." (A. a. O. S. 470.) Dem könnte man vielleicht entgegenhalten, was Kant selbst in der transzendentalen Ästhetik vom Raume lehrt. Es heißt dort: „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden." (A. a. O. S. 51.) Hiernach wäre also z.B. „der Raum ist nicht" ein unmögliches Urteil, d.h. der Raum ein unaufhebbares Subjekt. Denkt man an die tiefsinnige Konzeption Malebranches, daß Gott der „Ort der Geister" (le lieu des esprits) ist, dann kann es nicht mehr so befremdlich erscheinen, daß auch Gott ein unaufhebbares Subjekt ist.

Wir sehen jedenfalls, daß die Kritik Kants noch Zweifel übrig läßt. Was uns aber gegen den ontologischen Schluß besonders mißtrauisch machen muß, ist ein Umstand, auf den schon ältere Beurteiler hingewiesen haben, daß nämlich die fragliche Argumentation absurde Konsequenzen ergibt. Bekannt ist das Beispiel des Mönchs Gaunilo von der vollkommenen Insel, aus deren Begriff ebenfalls die Existenz folgen müßte.

Wo steckt nun eigentlich der Fehler?

Hält man sich an das syllogistische Schema, so muß wenigstens einer der drei Bestandteile (propositio maior, propositio minor, conclusio) falsch sein. Es ergeben sich also folgende drei Fragen: 1. Ist die maior richtig? 2. Ist die minor richtig? 3. Ist die conclusio korrekt gezogen?

Kants Kritik konzentriert sich hauptsächlich auf die erste Frage. Die beiden anderen werden nur flüchtig gestreift. Um zu entscheiden, ob zum Begriff des allerrealsten Wesens die Existenz gehört, muß man ein bloß

gedachtes allerrealstes Wesen und ein wirkliches allerrealstes Wesen zusammenhalten. Während Kant die begriffliche Gleichsetzung beider verficht und damit den Obersatz des ontologischen Beweises zu entkräften sucht, könnte ein radikaler Skeptiker noch weiter gehen und überhaupt die Unvergleichbarkeit des Gedachten und des Wirklichen proklamieren, so daß es zwischen Gedachtem und Wirklichem weder ein gleich noch ein mehr oder minder gibt.

Macht man in Einzelfällen den Versuch, einen Wertunterschied zwischen Gedachtem und Wirklichem zu fixieren, so scheint dies in der Tat meistens sowohl in dem einen als auch in dem anderen Sinne zu gelingen. Den Vorzügen des Wirklichen lassen sich Vorzüge des Gedachten gegenüberstellen. Der Plan zu einem Werk ist in vielen Stücken umfassender, reicher, präziser, als die wirkliche Ausführung. Andererseits können sich bei der Realisierung einer Idee neue Vorteile herausstellen. Es wird mehr erreicht, als man vorausgesehen hat. Analoge Verhältnisse ergeben sich, wenn man umgekehrt von der Wirklichkeit zur Idee übergeht. Auf der einen Seite können unmöglich alle reichen Beziehungen und feinen Nuancen eines wirklichen Objekts in der Idee wiedergegeben werden. Auf der anderen Seite haben wir in der Wissenschaft Beispiele kühner Induktionen, die aus dem armseligsten Tatbestande Gedanken von der größten Tragweite schöpfen.

Ein allgemeiner eindeutiger Rangunterschied zwischen Gedachtem und Wirklichem läßt sich hiernach nicht aufrecht erhalten. Die propositio maior des ontologischen Syllogismus, die sich auf einen solchen Rangunterschied stützt, wäre also hinfällig. Mit demselben Recht oder Unrecht könnte jemand auch das Gegenteil behaupten, daß zur Vollkommenheit der Ausschluß der Existenz gehört, um darauf geradezu einen Beweis für die Nichtexistenz Gottes zu gründen. Ähnliches wäre zu Gaunilos Beispiel von der vollkommenen Insel zu bemerken.

Gegen die propositio minor im ontologischen Beweis, wonach Gott das allerrealste Wesen sein soll, läßt sich der schwerwiegende Einwand erheben, daß der Begriff des allerrealsten Wesens vielleicht überhaupt unberechtigt ist. Leibniz hat diesen Einwand besonders betont. In der Tat lassen sich viele ähnliche Begriffsbildungen anführen, deren Unzulässigkeit direkt nachweisbar ist. Würde man z.B. den Begriff der schnellsten Bewegung aufstellen, so kann man nach dem Vorgange von Leibniz folgendermaßen einen Widerspruch konstruieren. Man denke sich ein um seine ruhende Achse rotierendes Rad von der Speichenlänge a, dessen Peripheriepunkte die angenommene größte Geschwindigkeit haben. Würde man dann die Speichen des Rades über die Peripherie hinaus um das Stück a verlängern, so ist klar, daß die Endpunkte dieser verlängerten

Speichen eine größere Geschwindigkeit, nämlich die doppelte, haben. Die als größte angenommene Geschwindigkeit wäre hiernach nicht die größte. Dieser Widerspruch beweist, daß es unstatthaft ist, von einer schnellsten Bewegung zu sprechen.

Die Mathematik bietet uns noch viele andere Beispiele solcher Art, von denen hier nur einige angeführt sein mögen.

Wenn man eine Funktion in irgend einem Bereich definiert hat, so darf man nicht allgemein behaupten, daß sie ein Maximum hat. Ohne Einschränkung von dem größten Werte einer Funktion zu reden, wie es bei den älteren Mathematikern vorkommt, wäre also verkehrt. Eine noch handgreiflichere Absurdität würde der Begriff der größten ganzen Zahl oder der des kleinsten positiven Bruches bedeuten.

Neuerdings sind in der sogenannten Mengenlehre Begriffe aufgetreten, deren Unzulässigkeit nicht so auf der Hand liegt. Sie führen aber zu charakteristischen Antinomien und müssen deswegen mindestens als problematisch erscheinen.

Georg Cantor, der Begründer der Mengenlehre, hat gezeigt, daß es zu jeder unendlichen Kardinalzahl eine größere gibt, und ein Verfahren gelehrt, nach dem man eine solche größere Kardinalzahl erhalten kann. Demzufolge würde man sagen müssen, daß es keine größte Kardinalzahl gibt, daß dieser Begriff also unzulässig ist. Andererseits kann man sich alle Kardinalzahlen zu einer Summe vereinigt denken, und diese Summe aller Kardinalzahlen würde dann anscheinend die größte Kardinalzahl sein, da sie ja größer ist, als jeder einzelne Summand.

Auf eine ähnliche Antinomie stößt man in der Theorie der Ordnungszahlen. Zu jeder Ordnungszahl läßt sich eine größere angeben, so daß der Begriff der größten Ordnungszahl illusorisch ist. Andererseits aber bildet der Inbegriff aller Ordnungszahlen eine sogenannte wohlgeordnete Menge, deren zugehörige Ordnungszahl alle Ordnungszahlen übertrifft.

Eine noch größere Schwierigkeit bietet das sogenannte Russellsche Paradoxon. Jeder wird es für absurd halten, von einer Menge zu sprechen, die sich selbst als Element enthält, und man sollte meinen, daß nichts leichter sei, als der Nachweis, daß eine gegebene Menge diese absurde Eigenschaft nicht besitzt. Man denke sich nun den Inbegriff J aller derjenigen Mengen, die sich selbst nicht als Element enthalten. Dieser Inbegriff scheint etwas durchaus Einwandfreies zu sein. Und doch lassen sich über ihn zwei einander widersprechende Aussagen beweisen:

1. J ist eine Menge, die sich selbst nicht als Element enthält.

2. J ist eine Menge, die sich selbst als Element enthält.

Um die erste Aussage zu beweisen, nehme man an, daß sie unrichtig sei. Dann wäre J eine Menge, die sich selbst als Element enthält, würde also unter den Gliedern vorkommen müssen, aus denen J besteht. Diese

Glieder sind aber lauter Mengen, die sich nicht als Element enthalten. Wir kommen also auf einen Widerspruch.

Um die zweite Aussage zu beweisen, nehme man wieder an, daß sie unrichtig sei. Dann wäre J eine Menge, die sich selbst nicht als Element enthält, gehörte also zu den Mengen des Inbegriffs J, d.h. J enthielte sich selbst als Element. Wir kommen also auch hier auf einen Widerspruch.

Wenn man sich auf den Standpunkt stellt, nur solche Mengen zuzulassen, die sich selbst nicht als Element enthalten, so kann man nicht entscheiden, ob der Inbegriff aller Mengen eine zulässige oder unzulässige Menge ist. In der „Menge aller Mengen" haben wir also eine Begriffsbildung vor uns, die im höchsten Maße problematisch ist. Vielleicht läßt sich der Begriff des allerrealsten oder allervollkommensten Wesens mit diesem problematischen Begriff in Parallele stellen. Dann würde man nicht ohne Grund gegen die propositio minor im ontologischen Beweis Mißtrauen hegen dürfen.

Werfen wir endlich noch einen prüfenden Blick auf die conclusio!

Um den Schlußstein eines vollgültigen Gottesbeweises darzustellen, sollte sie lauten: Gott muß (als allerrealstes Wesen) existieren. Solche Formel überschreitet aber die logische Tragfähigkeit der Prämissen. Aus den Prämissen läßt sich günstigstenfalls nur entnehmen: Wenn ich mir Gott als das allerrealste Wesen denke, muß ich ihn als existierend denken. Die gedachte Existenz beweist aber an sich noch nicht die reale Existenz. Denn als existierend können ja alle möglichen Hirngespinste gedacht werden. Erfahrung allein vermag uns realer Existenzen zu versichern. Das betont Kant selbst in seiner Weise ganz treffend, wenn er sagt: „Durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntnis überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber als in dem Kontext der gesamten Erfahrung enthalten gedacht." (A. a. O. S. 474.) Soll Gott für uns Existenzcharakter haben, so muß es eine Gotteserfahrung geben. Eine solche Gotteserfahrung leugnet indessen Kant. Nach seiner Erkenntnistheorie fallen nur Gegenstände der Sinne in den Erfahrungsbereich. Ob eine derartige Einschränkung des Erfahrungsbereichs berechtigt ist, wollen wir hier nicht untersuchen. Für den ontologischen Beweis ist diese Frage auch belanglos. Wäre nämlich der Gottesbegriff als gültiger empirischer Begriff gedacht, so hätte man offenbar das probandum schon vorausgesetzt und könnte sich alle weiteren dialektischen Bemühungen ersparen.

Wir sehen also, daß tatsächlich alle Bestandteile des ontologischen Beweises anfechtbar sind.

Wenn Kants Kritik selbst noch in einzelnen Punkten zu Bedenken Anlaß gab, so hat sie doch im Ganzen das Richtige getroffen. Eine vollkommene Rehabilitation des ontologischen Beweises erscheint aussichtslos.

Trotzdem steckt in den vielen Variationen, die dieser Beweis historisch gefunden hat – in Georg Runzes Schrift „Der ontologische Gottesbeweis. Kritische Darstellung seiner Geschichte seit Anselm bis auf die Gegenwart", Halle, 1882, finden sich nicht weniger als 30 solcher Variationen –, ein Aufwand von logischer Energie, den man nicht so geringschätzig beurteilen darf.

Daß das Existenzmoment jedenfalls keine unwesentliche Dekoration des Gottesbegriffs ist, beweist schon ein Blick auf die Gottesvorstellungen der positiven Religionen. Wie verschieden auch Gott vorgestellt werden mag, ob als Naturkraft, oder als menschenähnlich oder als rein geistig, immer ist er doch etwas Wirkliches, keine bloße Idee. Dieser realistische Zug des religiösen Denkens ist keine Laune des Zufalls, sondern hat seinen tiefen Grund in der Natur der Religion überhaupt. Es sind eben nicht Vorstellungen, sondern bitter empfundene Tatsachen (Hilflosigkeit, Schuldhaftigkeit), die das religiöse Bedürfnis erzeugen. Darum kann die Befriedigung dieses höchstrealen Bedürfnisses vernünftigerweise nur von einer wirklichen höheren Macht erwartet werden, nicht von einer bloßen Gottesidee. Unsere ganze Religiosität würde in Illusionen zerfließen, wenn der Knotenpunkt aller religiösen Akte überhaupt nicht existierte. Insofern die ontologische Argumentation gerade die Notwendigkeit des Existenzmoments für Gott nachweisen will, verfolgt sie eine mit dem praktisch-religiösen Interesse durchaus harmonierende wertvolle Tendenz.

Und auch theoretisch genommen ist eine bloße Gottesidee kein befriedigender letzter Abschluß der Welterkenntnis. Wie soll überhaupt eine Idee die schöpferische Ursache und Lenkerin dieser unserer realen Welt sein? Das ist vollkommen unfaßbar. Bei der gewöhnlichen Naturerklärung bewegen wir uns doch durchaus im Bereich der Tatsachen, auch der äußersten Grenze, bis zu der wir regressiv gelangen, kommt zweifellos Existenzcharakter zu. Es wäre eine unerträgliche μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, wenn man hieran als abschließendes Erklärungsprinzip noch eine existenzlose Idee fügen wollte. Mag diese Idee einen noch so bedeutenden Inhalt haben, sie kann nun und nimmermehr den letzten Träger der Welt bilden. Die metaphysische Konzinnität verlangt vielmehr, daß der letzte Träger einer existierenden Welt selbst existiert. Hiernach kämen wir zu einer Variation des ontologischen Beweises, die folgendermaßen formuliert werden könnte: Gott ist seinem Begriffe nach Schöpfer und Lenker der Welt. Ein existenzloser Schöpfer und Lenker der Welt wäre eine Undenkbarkeit. Also muß Gott als existierend gedacht werden.

2. Der kosmologische Gottesbeweis.

Der kosmologische Gottesbeweis fußt auf der Tatsache der empirischen Welt überhaupt und will nach dem Leitfaden des Kausalitätsprinzips

zu einer letzten Weltursache aufsteigen, die nicht mehr zufällig ist wie die untergeordneten Ursachen, sondern schlechthin notwendig (unbedingt). Diese schlechthin notwendige Ursache soll das höchste, allerrealste Wesen oder Gott sein. Eine besondere Eigenschaft der Welt wird bei dem kosmologischen Beweise nicht benutzt, abgesehen von ihrer kausalen Struktur. Daher kann man mit Kant auch die unbestimmte Formel wählen: „Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun existiere zum mindesten ich selbst: also existiert ein absolut notwendiges Wesen." (A. a. O. S. 476.)

Kant bezeichnet selbst vier „dialektische Anmaßungen", die in dem kosmologischen Argument stecken:

1. die Benutzung des Kausalitätsprinzips über die Grenzen der Sinnenwelt hinaus,
2. die behauptete „Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe übereinander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt",
3. die Annahme eines bedingungslosen und doch notwendigen Wesens,
4. die „Verwechselung der logischen Möglichkeit eines Begriffs von aller vereinigten Realität (ohne inneren Widerspruch) mit der transszendentalen". (A. a. O. S. 480.)

Gegen diese Ausstellungen wäre folgendes zu bemerken:

1. Die Einschränkung des Kategoriengebrauchs auf den Bereich sinnlicher Erfahrung ist ein strittiger Punkt der kantischen Erkenntnistheorie. Einmal kann man mit Recht darauf hinweisen, daß Kant selbst gegen dieses Grenzverbot verstößt, indem er z.B. von einem Affiziertwerden des erkennenden Subjekts durch die Dinge an sich spricht. Sodann wäre auch zu erwägen, ob nicht durch ein solches Verbot wichtige Begriffsentwickelungen unterbunden werden. Was würde wohl aus der Arithmetik werden, wenn man die Rechnungsoperationen nur unter der Bedingung zuließe, daß das Resultat eine ganze Zahl ist? Gerade die Fälle, in denen die Ausführung einer Operation auf Hindernisse stößt, nötigen uns zu wichtigen Erweiterungen unseres Begriffssystems. Auf diese Weise ist man zur Einführung neuer Zahlengattungen gelangt, die ein mächtiges Hilfsmittel der höheren Forschung bilden. Analog könnte man auch bei den Kategorien verfahren. Anstatt durch ein einfaches Grenzverbot gerade die interessantesten Probleme auszuschalten, sollte man vielmehr eine positive Lösung anstreben.

2. Wenn Kant einschränkungslos die Behauptung verwirft, daß eine unendliche Kausalkette in der Sinnenwelt unmöglich ist, so setzt er dabei eine Beschaffenheit der Sinnenwelt voraus, die für unsere Welt nicht zuzutreffen braucht. Man kann sich Welten denken, in denen jede aufsteigende Kausalreihe nach einer endlichen Anzahl von Gliedern abbricht. Kant ist vielleicht durch das Schema der ins Unbegrenzte verlaufenden Zeitlinie zu

seiner Ansicht verleitet worden. Aus dieser Unendlichkeit folgt aber nicht, daß auch das Weltgeschehen rückwärts eine unendliche Vergangenheit hat. Die Welt könnte sehr gut einen zeitlichen Anfang haben.

3. Die Annahme eines bedingungslosen und doch notwendigen Wesens verliert vielleicht etwas von ihrer Härte, wenn man sich klar macht, daß ja auch jedem abgeleiteten Gliede der Kausalkette ein Doppelcharakter zukommt. Sehen wir das Glied als Wirkung an, so erscheint es uns notwendig. Sehen wir es als Ursache an, so abstrahieren wir von seinen Bedingungen, es erscheint uns gewissermaßen unbedingt. Die letzte Ursache kann nun freilich nicht in analoger Weise zugleich als Wirkung gedacht werden, da es für sie keine äußeren Bedingungen mehr gibt. Statt auf äußere Bedingungen mag sie sich eben auf innere Bedingungen stützen und in dieser Beziehung Notwendigkeitscharakter haben. In der Autonomie des menschlichen Willens ist uns vielleicht ein schwaches Abbild hiervon gegeben. Ein exaktes Verständnis der unbedingten Notwendigkeit übersteigt allerdings unsere Fassungskraft. Kant hat nicht so Unrecht, wenn er sagt: „Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindelichten Eindruck nicht auf das Gemüt; denn sie *mißt* nur die Dauer der Dinge, aber *trägt* sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Wesen, welches wir uns auch als das Höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; *aber woher bin ich denn?* Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung bloß vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hindernis verschwinden zu lassen." (A. a. O. S. 482.)

4. Die von Kant gerügte Verwechselung der „logischen" Möglichkeit mit der „transszendentalen" beruht auf einer unrichtigen Interpretation des kosmologischen Beweises. Die reale Existenz der letzten Ursache wird einfach deswegen angenommen, weil die zugeordnete Kette von Wirkungen real existiert. Denn es wäre unsinnig, eine reale Wirkung von einer nichtrealen Ursache abhängig zu machen. Damit hat der kosmologische Beweis das Existenzmoment schon genügend festgelegt. Die Gleichsetzung der letzten Ursache mit dem allerrealsten Wesen oder Gott hat nur die Bedeutung einer qualitativen Charakteristik. Kant irrt, wenn er meint, daß der kosmologische Beweis den Fehler des ontologischen wiederhole.

Das Hauptgebrechen des kosmologischen Beweises liegt unseres Erachtens darin, daß er bei seinen Schlüssen

mit einem zu allgemeinen Weltbegriff operiert und die Vieldeutigkeit durch willkürliche Determination zu verdecken sucht. Wenn der Beweis stichhaltig wäre, so müßte er für jede beliebige Welt gelten, die von kausalen Beziehungen beherrscht ist. Durch einfache Überlegungen kann man sich davon überzeugen, daß dies nicht der Fall ist.

Einmal ist es falsch, zu behaupten, daß man durch aufsteigendes Kausifizieren immer zu derselben Anfangsursache kommen muß. Die Welt könnte ein Komplex von Systemen sein, die in gar keiner Wechselwirkung stehen. Dann hätten wir eine Vielheit von Kausalketten, die auf völlig unabhängige Anfangspunkte zurückgehen.

Auch innerhalb eines einzelnen Systems kann es mehrere letzte Ursachen geben, gerade so wie es in der Geometrie unmöglich ist, alle Sätze auf ein einziges Axiom zurückzuführen. In der Geometrie läßt sich sogar, wie das in neuerer Zeit geschehen ist, ein völlig strenger Beweis für die gegenseitige Unabhängigkeit der einzelnen Axiome liefern.

Der naive Glaube an die Einzigkeit der letzten Ursache, den der kosmologische Beweis voraussetzt, ist also durchaus anfechtbar.

Ferner ist zu bemerken, daß man kein Recht hat für jede Kausalreihe ein Anfangsglied zu postulieren, so lange man nichts Näheres über die Beschaffenheit der Welt festsetzt. Wir wollen dies durch Gleichnisse veranschaulichen.

Man denke jede positive Zahl aus ihrer Quadratwurzel durch den Prozeß des Quadrierens entstanden, dann ist gleichsam $\sqrt{a}$ die Ursache von a. Wenn man nun von a ausgeht und fortgesetzt die „ursächliche" Zahl, also die zugehörige Quadratwurzel, aufsucht, so erhält man, wenn a nicht gerade gleich 1 ist, eine unbegrenzte Folge von lauter verschiedenen Zahlen:

$$a, \sqrt{a}, \sqrt[4]{a}, \sqrt[8]{a}, \sqrt[16]{a}, \ldots\ldots\ldots$$

Es gibt hier mithin keine letzte Ursache.

Will man ein geometrisches Gleichnis haben, so denke man an die Erzeugung der Kurven durch Abwickelung. Jede Kurve entsteht aus ihrer Evolute durch den Prozeß der Abwickelung. Die Evolute spielt hier sozusagen die Rolle der Ursache. Wenn man nun, von einer bestimmten Kurve C ausgehend, fortgesetzt die „ursächliche" Kurve, also die zugehörige Evolute aufsucht, so erhält man im allgemeinen eine unbegrenzte Folge von lauter verschiedenen Kurven:

$$C_1, C_2, C_3, C_4, \ldots\ldots\ldots$$

Auch hier gibt es mithin keine letzte Ursache.

Bei genauerer mathematischer Analyse der obigen Gleichnisse zeigt sich übrigens eine Eigentümlichkeit, die sehr beachtenswert ist. Im ersten Falle streben die Zahlen der Folge

$$a, \sqrt{a}, \sqrt[4]{a}, \sqrt[8]{a}, \sqrt[16]{a}, \ldots\ldots\ldots$$

dem Grenzwert 1 zu. Im zweiten Falle schrumpfen die Kurven, je weiter man in der Folge

$$C_1, C_2, C_3, C_4, \ldots\ldots\ldots$$

fortschreitet, schließlich auf einen Grenzpunkt zusammen.

Man könnte hiernach versucht sein zwar nicht von einer letzten Ursache, aber doch wenigstens von einer Grenzursache zu reden, die dann im ersten Falle die 1, im zweiten Falle der Punkt wäre. Interessant ist es, daß die Kausaloperation, auf die Grenzursache angewandt, nichts Neues liefert, sondern einfach die Grenzursache reproduziert. In der Tat hat man: $\sqrt[n]{1} = 1$, und die Evolute des Punktes ist der Punkt selbst. Die Grenzursache ließe sich also gewissermaßen als causa sui betrachten. Sie bildet für die kausale Auffassung einen festen Orientierungspunkt, wenn sie auch keineswegs die „letzte Ursache" zu ersetzen vermag.

Nun sind aber Fälle konstruierbar, wo selbst dieser Orientierungspunkt fehlt.

Wenn man von einer Zahl a ausgeht und eine gewisse Operation fortgesetzt anwendet, so braucht die so entstehende Zahlenfolge keinem Grenzwert zuzustreben. Besteht z.B. die Operation in der Multiplikation mit -2, so erhalten wir die Zahlenreihe:

$$a, -2a, +4a, -8a, \ldots\ldots\ldots$$

Hier kann von einem Grenzwert nicht die Rede sein, d.h. nach unserer festgesetzten Symbolik: es gibt keine Grenzursache.

Wir sehen also, daß es sehr gewagt ist, die allgemeine Forderung einer letzten Ursache aufzustellen, so lange die nähere Beschaffenheit der zu Grunde liegenden Kausalketten unbestimmt gelassen wird.

Um den kosmologischen Beweis zu sanieren, müßte man ihm eine mehr konkret-empirische Fassung geben. So entgeht man am ehesten den Antinomien, die sich naturgemäß an den dialektischen Ausbau eines abstrakten Weltbegriffs heften. Es käme darauf an, in unserer gegebenen Welt nach rückwärts Symptome für ein Zusammenlaufen der Kausalketten aufzuspüren. Das dürfte auch nicht allzu schwer sein. Auf vielen großen und wichtigen Erscheinungsgebieten hat man schon längst mit Sicherheit festgestellt, daß die Weltentwickelung von einfacheren Stadien sukzessiv zu immer komplizierteren fortgeschritten ist. In je weiterem Umfange man diese Entwicklungsstruktur nachweist, um so bestimmter darf man einen einfachsten Anfangszustand, wenn auch nicht als erstes Kausalglied, so doch wenigstens als kausalen Grenzwert vermuten. Hier fände dann die kosmologische Argumentation einen positiven Anknüpfungspunkt und könnte sich gegen kritische Anfechtungen sehr wohl behaupten.

3. Der physikotheologische Gottesbeweis.

Der physikotheologische Gottesbeweis knüpft nicht an das unbestimmte Weltdasein an, sondern an die besondere zweckmäßige Weltbeschaffenheit. Der Ausgangspunkt ist also konkreter gehalten, als beim kosmologischen Beweise. Danach darf man erwarten, daß die Argumentation zu einem bestimmteren Ergebnis führt. In der Tat erhält hierbei der schematische Begriff der letzten Weltursache einen bedeutsameren, reicheren Inhalt durch die Eigenschaft der Intelligenz. Die zweckmäßige Struktur der Naturdinge soll eben von einem „anordnenden vernünftigen Prinzip" herrühren, da sie den Dingen selbst „ganz fremd ist und nur zufällig anhängt". Die Einheit der intelligenten Weltursache „läßt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Teile der Welt, als Glieder von einem künstlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unsere Beobachtung reicht, mit Gewißheit, weiterhin aber, nach allen Grundsätzen der Analogie, mit Wahrscheinlichkeit schließen". (A. a. O. S. 491.)

Nach Kant wäre hiermit höchstens ein Weltbaumeister bewiesen. Um zu einem Weltschöpfer zu gelangen, müßte man zeigen können: „Die Dinge der Welt wären an sich selbst zu dergleichen Ordnung und Einstimmung, nach allgemeinen Gesetzen, untauglich, wenn sie nicht, selbst ihrer Substanz nach, das Produkt einer höchsten Weisheit wären, wozu aber ganz andere Beweisgründe, als die von der Analogie mit menschlicher Kunst, erfordert werden würden." (A. a. O. S. 491f.)

Diese kritische Bemerkung ist gegenüber älteren Formulierungen des physikotheologischen Beweises nicht so unberechtigt. Die Zweckmäßigkeit wird da in der Regel als ein den Dingen ganz äußerlich anhaftendes Kleid gedacht. Die Produktion dieses äußeren Kleides mag dann wohl auf eine intelligente Macht hinweisen. Sie bedeutet indessen niemals soviel wie eine Erschaffung der Dinge selbst. Die Dinge selbst werden vielmehr als Material vorausgesetzt.

Die zweckmäßigen Formen und Beziehungen, die in der Natur auftreten, machen nun aber schon bei unbefangener roher Beobachtung einen durchaus autochthonen Eindruck. Nirgends heben sie sich als ein fremder Zusatz von den sonstigen Eigenschaften ab. Diesen intimen Zusammenhang muß auch die genetische Erklärung der Naturzweckmäßigkeit strengstens berücksichtigen. Es darf danach kein Gegensatz zwischen den Ursachen der teleologischen und der übrigen Wirklichkeitsbestandteile statuiert werden. Im Gegenteil ist anzunehmen, daß die beiderseitigen Ursachen letzthin koinzidieren. Wie sollte sonst etwas zustande kommen, das aus einem Guß ist? Rühren die teleologischen Elemente von einer intelligenten Macht her, so wird dieselbe Macht auch als die wahre Urheberin der andern damit organisch zusammenhängenden Elemente anzuerkennen sein. Auf solche Weise ließe sich vielleicht der von Kant am physikotheologischen Be-

weis gerügte Mangel beseitigen und ein wirklicher Weltschöpfer, kein bloßer Weltbaumeister, erschließen.

Die Wendung, die das teleologische Problem durch den Darwinismus erfahren hat, ist einer Vertiefung des physikotheologischen Beweises keineswegs ungünstig. Denn danach scheint doch die eigentliche Quelle für die zweckmäßigen Bildungen stets in gewissen — wenn auch geringfügigen — Vorzügen zu liegen, die eine Anzahl von Individuen einer Generation bei ihren Variationen aufweist. Aus absolut wertlosem Material ohne jegliche natürliche innere Vervollkommnungstendenz hätte die Selektion nichts machen können. Die Selektion reguliert ja überhaupt den Entwicklungsprozeß nur äußerlich, indirekt. Dem Stoff werden neben seinen sonstigen Eigenschaften ebenso ursprüngliche teleologische Anlagen eingepflanzt sein. Um diese Annahme kann der Darwinismus nicht herumkommen. Als letzte metaphysische Erklärung jener teleologischen Anlagen genügt dann nicht mehr ein sekundärer formaler Eingriff, sondern ein radikaler schöpferischer Akt. Ich will mich hiermit nicht zur deistischen Auffassung bekennen, die den ganzen Weltprozeß von einem einzigen schöpferischen Akt abhängig macht. Mir scheint es vielmehr ganz unbedenklich, eine Vielheit qualitativ und zeitlich abgestufter Akte anzunehmen. Die Befürchtung, als ob Gott verendlicht werde, wenn er sein Werk in solcher Form hervorbringt, beruht auf Mißverständnis. Man vergißt, daß die zeitlichen Unterschiede für ein überzeitliches Wesen ja nicht die Bedeutung haben können, wie für uns Menschen. Gott ist der — nach gewöhnlicher Zeitauffassung — späteste Akt ebenso klar bewußt wie der früheste. Die ganze Zeitreihe läuft für ihn in dem Rahmen einer unendlichen Gegenwart ab. Wenn daher die Schöpfertätigkeit in sukzessiven Akten erscheint, so bekundet das gerade die göttliche Erhabenheit über die Zeit und keine Einschränkung durch die Zeit.

Nun macht Kant weiterhin auf das Mißverhältnis zwischen dem empirischen Ausgangspunkt und dem idealen Endpunkt des physiko-theologischen Beweises aufmerksam. „Der Schritt zu der absoluten Totalität ist durch den empirischen Weg ganz und gar unmöglich." (A. a. O. S. 493.) Wenn der physikotheologische Beweis das Unmögliche doch zu leisten scheint, so beruht das auf einer spekulativen Anleihe bei der ontologischen Dialektik. „Nachdem man bis zur Bewunderung der Größe der Weisheit, der Macht u.s.w. des Welturhebers gelanget ist und nicht weiter kommen kann, so verläßt man auf einmal dieses durch empirische Beweisgründe geführte Argument und geht zu der gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt geschlossenen Zufälligkeit derselben. Von dieser Zufälligkeit allein geht man nun, lediglich durch transszendentale Begriffe, zum Dasein eines Schlechthinnotwendigen und von dem Begriffe der absoluten Notwendigkeit der ersten Ursache auf den durchgängig bestimmten oder bestimmenden Begriff desselben, nämlich einer allbefassenden Realität." (A.

a. O. S. 493.) So analysiert Kant und glaubt daraus schließen zu können, daß der physikotheologische Beweis auf den kosmologischen und damit auf den ontologischen Beweis zurückgreift, um vorwärts zu kommen.

Hiergegen ist aber wieder, analog wie gegen die früher besprochene Reduktion des kosmologischen Beweises, zu betonen, daß das wichtigste Beweisziel, die Begründung des Daseins einer höchsten, intelligenten Ursache, durch die Realität des empirischen Ausgangspunktes hinreichend garantiert wird. Eine tatsächliche zweckmäßige Weltordnung setzt doch wohl eine tatsächliche Ursache voraus. Was noch näherer Aufklärung bedarf ist nur die qualitative Charakteristik dieser Ursache. Und da ließe sich allerdings bezweifeln, ob das empirische Fundament zu solcher Charakteristik ausreicht. Um einen exakten Schluß auf einen allweisen Urheber zu gestatten, müßte unsere teleologische Welterfahrung selbst eine schlechthin abgeschlossene sein und dabei alles im höchsten Vollendungsgrade zeigen. Nun gibt es selbst in dem beschränkten uns zugänglichen Weltteil neben vielen Zweckmäßigkeiten auch manche unleugbare Unzweckmäßigkeiten. Man denke etwa an die teilweise so verderblichen Folgen, die mit der Existenz gewisser rudimentärer Organe verknüpft sind, an die zahlreichen Mißbildungen, Krankheiten, Bosheiten, die die Welt verunstalten. Kann angesichts solcher Instanzen noch von einer höchst zweckmäßigen Weltbeschaffenheit gesprochen werden? Anscheinend nicht. Dann dürfen wir aber auch nicht zu solcher mangelhaften Welt einen höchstvollkommenen Schöpfer annehmen. Den Unvollkommenheiten der Wirkung müssen Unvollkommenheiten der erzeugenden Ursache zugeordnet sein. Hiernach führt der physikotheologische Beweis, genau genommen, nicht zu dem allervollkommensten Wesen, das unserem gewöhnlichen Gottesbegriff entspricht. Um diese Schwierigkeit gründlich zu heben, müßten wir das ganze Problem der Theodicee aufrollen. Das ist natürlich nicht angängig.

Statt dessen möchte ich auf einen sehr merkwürdigen Rettungsversuch der physikotheologischen Argumentation bei Krönig aufmerksam machen. Dieser durch seine Leistungen in der Gastheorie rühmlich bekannte Naturforscher hat ein an wunderlichen und originellen Einfällen reiches aphoristisches Buch verfaßt, das gewissermaßen eine Synthese materialistischer und theistischer Anschauungen anstrebt. Darin finden wir folgendes Räsonnement: „Da Intelligenz in der Welt existiert, und da der Zufall, welcher die Industrismen herzustellen nicht imstande ist, die weit künstlicheren Organismen noch viel weniger erschaffen kann, so erfordert das in den Naturwissenschaften mit Recht allgemein angewandte Verfahren der Induktion zur Erklärung der organischen Natur unabweislich die Annahme eines menschenähnlichen (intelligenten, nicht aber vollkommenen) Schöpfers (Intelligenzhypothese). Auf die Beantwortung der Frage, ob ein unvollkommener Schöpfer existiert, hat der Umstand, daß einige Personen eine solche

Vorstellung für unwürdig halten, nicht den geringsten Einfluß." (Krönig, Das Dasein Gottes und das Glück des Menschen, materialistisch-erfahrungsphilosophische Studien, insbesondere über die Gottesfrage und den Darwinismus, über den Selbstbeglückungstrieb als Fundament der Lebensweisheit und praktischen Moral und über die Hauptlehren Kants und Schopenhauers, Berlin, 1874, S. 469.) Krönig hält nämlich das „Unendliche" für „widersinnig": die Existenz des Unendlichen „in der Wirklichkeit" sei unmöglich. Also „kann, da die Vollkommenheit eine Art des Unendlichen ist, ein allmächtiger, allweiser, allgütiger, kurz ein vollkommener Schöpfer nicht existieren. Außerdem widerspricht auch die Erfahrung durchaus der Annahme eines vollkommenen Schöpfers." (A. a. O. S. 468f.)

Eine derartige Umbildung des Gottesbegriffs ist aber ein zu hoher Preis für die Rehabilitation des physikotheologischen Beweises. Lesen wir weiterhin bei Krönig sogar daß „der Schöpfer einen Körper haben mußte und dieser vielleicht aus Äther bestehen könnte" (a. a. O. S. 470), so fühlen wir uns vollends abgestoßen. Der Materialismus ist doch zu grotesk. Aber die Krönigsche Konstruktion kann jedenfalls zu einer kritischen Revision der ganzen physikotheologischen Dialektik anregen. Vielleicht ist es falsch, eine strenge Äquivalenzbeziehung zwischen der intelligenten Weltursache und ihrer Wirkung zu fordern. Wenn die Welt tatsächlich gewisse Unvollkommenheiten aufweist, so mag das z. T. daher rühren, daß Gott eben nicht seine ganze Kraft in der Schöpfung dahingegeben hat, zumal in dem winzigen Schöpfungsteil, den wir kennen. Außerdem ist zu berücksichtigen, daß die meisten Unvollkommenheiten entweder geeignete Kompensationen haben oder Antriebe zu höherer Entwicklung darstellen. Und wenn wir zu wählen hätten zwischen einer Welt, in der mit einem Schlage alles auf die höchste Vollkommenheitsstufe versetzt ist, und einer Welt, wie unserer, die in allmählichem Aufstieg sich jenem idealen Endziel unter tätiger Beihilfe ihrer intelligenten Bewohner anzunähern strebt, so müßten wir der letzteren wohl den Vorzug geben, weil sie reichhaltiger, lebendiger und sittlich wertvoller zu sein scheint, als die andere.

* * *

Das Endergebnis von Kants kritischer Analyse der traditionellen Gottesbeweise ist durchaus negativ. Was auf theoretischem Gebiete von der Gottesidee allein noch übrig bleibt, soll eine regulative Funktion sein. Die Gottesidee stellt nichts weiter als den Ausdruck des Vernunftgebots dar, „alle Verknüpfung der Welt nach Prinzipien einer systematischen Einheit zu betrachten, mithin als ob sie insgesamt aus einem einzigen allbefassenden Wesen, als oberster und allgenugsamer Ursache, entsprungen wären". (A. a. O. S. 532.) Diese Umdeutung dürfte doch kaum befriedigen. Sie ist weder Gott noch dem Interesse der empirischen Erkenntnis angemessen. Die Gottesidee wird eigentlich herabgewürdigt, wenn man sie zu

einem bloß formalen systematischen Prinzip der Forschung macht. Diese bescheidene Funktion läßt sich mit einfacheren Mitteln bestreiten. Es genügt eine farblose logische Maxime. Und wenn man doch einen metaphysischen Aufputz wünscht, so leistet vielleicht die Weltidee dasselbe wie die Gottesidee. Die höheren Ansprüche der Weltbegreifung werden durch ein formales regulatives Prinzip überhaupt nicht im geringsten befriedigt. Wir können nicht in der Schwebestellung einer Als-ob-Theorie zur Ruhe gelangen.

Sehen wir zu, ob wenigstens der praktische Ersatz für das Zerstörte einwandfrei ist. Ein moralischer Gottesbeweis soll nach Kant an die Stelle der unhaltbaren theoretischen Beweise treten.

4. Der moralische Gottesbeweis.

Das „höchste Gut", das zu befördern wir verpflichtet sind, enthält außer der Sittlichkeit als wesentliches Element die dieser Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit. „Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhangs, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte, postuliert." Diese oberste Ursache muß „eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität" haben. Dazu gehören Intelligenz und Wille. „Also ist die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott." (Kr. d. pr. V., ed. Kehrbach, S. 150.)

Dies das Räsonnement Kants.

Dagegen läßt sich doch mancherlei sagen.

Wie sicher die Gottesidee auch im Zusammenhang des sittlichen Lebens begründet sein mag, wenn sie in der großen Natur nur der dunklen Sphäre des Unerkennbaren angehören soll, so kann sie nicht dem höchsten Zweck genügen, einen festen, harmonischen Einheitspunkt der ganzen Welt zu bilden. Wer das Erkennen und seine Leistungen hochschätzt, dem wird es nicht gleichgültig sein, ob etwas in die Sphäre des Erkennbaren oder Unerkennbaren fällt. Er bringt naturgemäß allen Aussagen über das Unerkennbare ein gewisses Mißtrauen entgegen. Nur dann würde dieses Mißtrauen schwinden, wenn der Mensch die Kraft hätte sich gänzlich von seinem theoretischen Interesse frei zu machen und ausschließlich den praktisch-moralischen Standpunkt zu behaupten. Der Mensch ist nun aber einmal ein Doppelwesen, das ebenso sehr nach Befriedigung des Verstandesbedürfnisses wie des Gemütsbedürfnisses strebt. Der Verzicht auf eines dieser Bedürfnisse muß als innere Verstümmelung empfunden werden. Darum meine ich, daß Kants einseitig moralische Begründung der Gottesidee keinen vollwertigen Ersatz für das Zerstörte bieten kann.

In rein praktischer Hinsicht macht sich die Mangelhaftigkeit besonders deutlich bemerkbar. Der Gläubige im Sinne Kants kann seine Seele nicht reflexionslos auf Gott richten. Die nichtethischen Elemente seines Inneren müssen entweder reflektierend ausgeschaltet oder künstlich umgewertet werden, damit sie nicht die religiöse Konzentration stören. Wenn andererseits der ethische Enthusiasmus zu einer energischeren Betonung der Glaubensrealität drängen will, so wird diese Freudigkeit durch die abmahnende Skepsis der theoretischen Vernunft gedämpft, die uns einschärft, daß es sich hier um Befriedigung von Interessen handle, die jenseits des praktisch-moralischen Bereichs keine Geltung besitzen. Wie kann in solcher gequälten Situation freie Religiosität gedeihen?

Auffällig ist ferner schon der Begriff des „höchsten Gutes". Leicht kann sich doch daran, trotz aller Schutzvorkehrungen, ein Nebengedanke knüpfen, der die Reinheit des sittlichen Strebens trübt. Das Gute erscheint fast wie ein Mittel zum Glückseligkeitsgenuß. Kant nähert sich dem sonst so eifrig bekämpften Eudämonismus an.

Bemerkenswert scheint mir weiterhin folgender Punkt zu sein.

Auf dem Gebiete der theoretischen Erkenntnis gilt unserem Philosophen die Annahme, daß eine höhere Ursache die Übereinstimmung der objektiven Welt mit unseren subjektiven Vorstellungen bewirkt, als ungereimt. Er beruhigt sich bei der dualistischen Ansicht, wonach wir einerseits die erkennbare Erscheinungswelt haben, andererseits die unerkennbare Welt der Dinge an sich, ohne das Bedürfnis nach einer harmonischen Beziehung der beiden Welten zu empfinden. Im Zusammenhang seiner praktisch-moralischen Reflexionen wird dagegen ein harmonistisches Prinzip eingeführt, das Natur und Sittlichkeit umspannen und ausgleichen soll. Und doch muß man sagen, daß ein harmonistisches Prinzip auf dem Erkenntnisgebiete eigentlich noch eine idealere Aufgabe erfüllen würde, als auf praktisch-moralischem Gebiete.

Was ist es denn, was unserem Erkennen als tiefste Sehnsucht zu Grunde liegt? Wir wollen die Dinge und ihre Eigenschaften und Verhältnisse so erfassen, wie sie wirklich sind, wie sie an sich sind. Nun lehrt die kantische Kritik der reinen Vernunft, daß ein Erfassen der Dinge an sich unmöglich ist, daß wir es bei all unserem Erkennen nur mit den durch unseren Intellekt bedingten Erscheinungen der Dinge an sich zu tun haben, daß wir niemals von besonderen subjektiven Erscheinungen Rückschlüsse auf analoge Beschaffenheiten der Dinge an sich machen dürfen. Wie ohnmächtig und kleinlich sind unsere Erkenntnisbemühungen bei solcher Situation! Warum sollte es nun aber nicht gleichsam ein intellektuelles höchstes Gut geben, wonach jeder Erkenntnisstufe in der Erscheinungswelt — entsprechend ihrer Tüchtigkeit — eine bestimmte Einsicht in die Welt der Dinge an sich zu teil wird? Warum sollten wir nicht, um dieses intellektuelle höchste Gut realisierbar zu machen, eine transzendente Macht annehmen, die eine ge-

rechte Erfüllung aller Erkenntnisansprüche bewirken kann, weil sie nicht bloß Herr der Erscheinungswelt, sondern auch Herr der Dinge an sich ist? Insofern die Welt der Dinge an sich die Erscheinungen an Würde überragt, könnte eine Belohnung der subjektiven Erkenntnisbemühungen durch Einblicke in die Welt der Dinge an sich nicht als Erniedrigung empfunden werden. Im Gegenteil wäre höchstens ein beschämendes Gefühl möglich, wenn man bedenkt, daß uns alle Kupferpfennige des irdischen Erkenntniserwerbs gegen Goldmünzen aus der transszendenten Welt eingewechselt werden sollen. Hiermit verglichen muß uns das höchste Gut auf moralischem Gebiete, wonach für die Tugend ein angemessenes natürliches Wohlbefinden gefordert wird, offenbar weniger ideal erscheinen. Das natürliche Wohlbefinden ist doch etwas Sinnliches, gehört der Erscheinungswelt an, während die Tugend — wenigstens nach Kant — schon in die höhere Sphäre der Dinge an sich hineinragt. Die Ergänzung, die der sittlichen Tüchtigkeit durch das natürliche Wohlbehagen zu teil werden soll, könnte leicht für eine Herabwürdigung gehalten werden. Was ist ein noch so bedeutendes sinnliches Glück gegen den Wert einer noch so bescheidenen sittlichen Tat?

Der reinen Moralität wäre vielleicht am angemessensten ein idealer Endzustand, in dem überhaupt alle äußeren sinnlichen Glücksgefühle fortfallen. Damit ließe sich sehr wohl ein gerechter Ausgleich der unverdienten Freuden oder Leiden des irdischen sittlichen Strebens vereinen. Wer in diesem Leben eine hohe Stufe moralischer Vollkommenheit errungen hat, der wird nach Abstoßung der sinnlichen Beimengungen ein besonders starkes und reines Gefühl innerer Befriedigung empfinden. Wer umgekehrt ein moralischer Faulenzer war, wird die zerstreuenden sinnlichen Genüsse mit Schmerzen entbehren, wenn er auf seine persönliche Unvollkommenheit allein angewiesen ist. Es lassen sich da die verschiedensten Abstufungen denken, von der höchsten Seligkeit bis zur tiefsten Qual. Zur Realisierung solches Endzustandes würde allerdings auch eine höhere Macht gehören. Aber sie brauchte nicht die äußere Natur den sittlichen Leistungen anzupassen, sondern hätte nur für eine Absonderung der sittlichen Personen aus dem Naturgetriebe zu sorgen. Solch ein Gott wäre also eigentlich *nicht* als Herr der Natur anzusehen. Diese Variation des moralischen Gottesbeweises Kants zeigt, daß ein idealer Vollendungszustand des sittlichen Lebens nicht notwendig einen Gott im gewöhnlichen, vollen Sinne fordert. Vielleicht möchte mancher sogar noch weiter gehen und nicht einmal eine höhere Macht für die Abstoßung des sinnlichen Naturkleides von den moralischen Personen annehmen. Der Tod könnte ja auf naturgesetzlichem Wege solche Abstoßung bewirken.

Jedenfalls ist klar, daß ein moralischer Gottesbeweis, wie ihn Kant an die Stelle der theoretischen Beweise setzen will, *auch* mit beträchtlichen Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Ich will damit die kantische Argumentation

nicht ganz diskreditieren. Es steckt in ihr ein wertvoller Kern. Daß die sittliche Tüchtigkeit maßgebend sein soll für den natürlichen Gesamtzustand jeder Person, ist ohne Zweifel eine vernünftige Forderung. Um uns aber von der Erfüllbarkeit dieser Forderung wirklich zu überzeugen, müssen wir die göttliche Macht auch außerhalb der moralischen Sphäre in der äußeren Natur erkannt haben. Mit anderen Worten: der praktisch-moralische Gottesbeweis bedarf der Ergänzung durch theoretische Gottesbeweise.

Der moderne Glaube vom Leben.

Von **Ludwig Jacobskötter.**

Man gestatte gütigst zur Einleitung und zur Rechtfertigung der Überschrift den Bericht eines persönlichen Erlebnisses.

In einer öffentlichen, zahlreich besuchten Versammlung war ein Vortrag über die „Ehe" gehalten worden. Ein Arzt und eine Frauenrechtlerin hatten in der Diskussion gesprochen. Da konnte Schreiber dieses zweierlei vor allem nicht unwidersprochen lassen. Die Ehe, die persönliche Lebensgemeinschaft sollte der tiefste, eigentliche, letzte Quell des Lebens überhaupt sein? Aber das ist ja unmöglich! Wenn dieser Quell nun doch einmal versiegt, oder gar nicht gefunden wird, was dann? — Und das zweite! Enthaltsamkeit vor der Ehe ward zur unbedingten Pflicht gemacht! Freilich, wir wollen nicht richten, nicht verdammen. Die Schuld muß eben dann mit ins Werden des persönlichen Lebens hineinbezogen werden. Aber wie nun! Wenn der Schuldige selbst nicht so gnädig mit sich sein kann, wenn er sich selbst verdammen muß, was dann? Gehts wirklich an, die Sünde in unseren Lebensbau als Stein mit einzufügen, ist sie nicht vielmehr der Riß, der bis ins Fundament geht? Gewiß, darin ist dem Vortragenden Recht zu geben, wir suchen nach einem wirklichen Wert in unserem Leben. Jawohl, unsere Seele schreit nach einem in sich selbständigen Wert! In uns ist er nicht, in unseren halben, verworrenen, ewig wechselnden inneren Zuständen ist er nicht; außer uns ist er auch nicht, überall sind ja im besten Fall Menschen, die danach suchen. Wo ist er?

Und der Vortragende antwortete: Dies sei allerdings der Unterschied zwischen dem Christentum und dem modernen Glauben vom Leben. Jenes sehe sich genötigt, den selbständigen Lebenswert von Gott her sich holen zu müssen. Dieser aber meine, daß dieses Leben, wie wir es leben wollen, als persönliches Leben mit seinen Höhen und Tiefen, seinen blutigen Schmerzen und sonnigen Freuden, seinen Schaurigkeiten und Herrlichkeiten, mit seiner Sünde und Angst und Entbehrung und seiner Selbstbehauptung,

— daß dieser Wechsel der Tempi, Motive und Variationen, daß dieser Rhythmus des Lebens einen unerschöpflichen Sinn in sich habe, daß es um dieser Eigentümlichkeit des persönlichen Lebens willen wert sei, zu leben. „Das ist unser Glaube vom Leben, unsere Stimmung vom Leben. Es ist unser Glaube! Er läßt sich so wenig beweisen, wie irgend ein Glaube. Aber auch Niemand wird ihn widerlegen können."

So der Vortragende! Und man hörte, daß dieser Glaube in einer Gemeinde lebte. — — —

Wir fragen nun, wer sind denn diese Modernen und welches ist näher ihr „Glaube vom Leben"?

Nun, es sind meiner Meinung nach wirklich die „Modernen", die hier in Frage kommen. Denn zweierlei scheint mir für die Bestimmung dessen, was als eigentlich modern zu gelten hat, erforderlich zu sein. Da, wo das unmittelbarste Gefühl davon lebt, das „Neue" und andererseits das aus der bisherigen Geschichte und der gegenwärtigen Situation erwachsende „Notwendige" zu besitzen, — da pulsiert das eigentlich moderne Leben. Und hier ist es so. Die Bücher und Reden, die Romane und Abhandlungen, die praktischen Forderungen und agitierenden Unternehmungen, die aus diesem Kreise stammen, beweisen es. Soll ich Werke und Autoren nennen, die hierher gehören? Man lese die Bände „Suchen der Zeit" mit den Aufsätzen von Daab, Wegener, Gertrud Prellwitz, man lese Dehmels Gedichte, Ludwig Finkhs „Rosendoktor", Karl Königs „Zwischen Kopf und Seele", Arthur Bonus „Zur Religion", man sehe sich die Dramen „Die Heimatlosen", „Der große Baal" an, man höre die Musik eines Mahler, eines Richard Strauß! Das sind nur wenige Namen dieser Gruppe. Und gewiß — das soll ausdrücklich betont sein — es sind sehr verschiedene Geister. Aber dennoch liegt allen, hier unbewußt, dort bewußter und schärfer pointiert, ein „Glaube vom Leben" zu Grunde. Ja wirklich, es ist nach und nach ein ganzer Glaube mit einem ausgestalteten Bekenntnis geworden. Und, so wunderlich es klingt, und so wenig es gerade für diese „Gläubigen" passend erscheint, es hat sich schon ein gemeinsamer Typus der Darstellung herausgebildet, schon sind Begriffe zu Formen und Formen zu Formeln geworden: mit fast einhelligem Munde bekennt man einmütig, was die Seele fühlt.

Wir wollen unser Ohr an das moderne Herz legen und horchen. Wir geben aber, gerade um die Nebentöne und die reinen Empfindungs- und Stimmungswerte nicht zu überhören, den Modernen selbst das Wort. Sie würden sich so vernehmen lassen:

Wir haben lange genug in Knechtschaft gelegen, wir wollen frei sein! Wir lagen in Fesseln der Tradition. Wie unsere Väter und Lehrer dachten und fühlten, so sollten auch wir denken und fühlen. Ihre Empfindungswelt sollte auch uns zeigen, wo der Himmel anfängt und die

Erde aufhört. Ihre Handlungen sollten auch unsere Ziele bestimmen. Dieses äußere Hinübernehmen des Alten, dies Erben dinglicher Güter – es waren Fesseln, die unser persönliches Leben in Banden schlugen. Wir trugen sie lang genug, nun haben wir sie gesprengt, und hinausgestürmt sind wir in die grünende, blühende Welt des persönlichen Lebens!

Wir lagen in Fesseln des Intellektualismus. Begriffe knebelten uns, Begriffe von fremden Völkern herübergenommen oder von Stubengelehrten gedrechselt. Verstand sei Leben, Erkennen sei Zweck des Daseins, Systeme seien Tempel der Wahrheit – so sagten sie. Und der Natur stammelten sie ihre Naturgesetze nach und machten sie dann zu strengen Despoten im Reich des Lebens und zu verknöcherten Pädagogen – und die Welt ward ein Schulzimmer und die Gesetzmäßigkeit der Rohrstock! Da kam ein Frühlingswind vom Wunderland des Lebens daher und raunte unseren ahnenden Seelen zu, daß im Unbewußten, im Unmittelbaren, im rätselhaft-dämonischen Quell unseres Innenlebens, im Drängen und Ahnen und Sehnen und im gewaltigen Aufschrei unserer Seele unser Bestes, unser Eigenstes verborgen liege. Ja – verborgen bis jetzt! Aber nun ringts sich empor zum Licht, nun sprühts heraus in Glut und Flammen! Nun brachen die tiefsten Quellen unseres Inneren auf. Wo sich das Ahnen und Sehnen heiß umschlingt, da wird das Lebensvolle, das eigentlich Wertvolle geboren. Wir sprengen die Schalen des Intellektualismus, – sie mögen später wieder wachsen, jetzt ist zu werden und zu leben Zeit!

Wir lagen tief in Knechtschaft und im dunklen Turm, wir wollen frei sein! Wir lagen in Fesseln der Kirche. Sie hoffte, uns mit ihren hohen, kalten Mauern umschließen zu können. Sie wollte den religiösen Menschen mit dogmatischen Formeln einer veralteten Denkweise, mit Lehrsätzen einer überlebten Metaphysik sättigen. Sie hätte ihn beinah zu Tode gefüttert! Oder tötet es etwa nicht, wenn man uns, die hungern nach persönlicher Zwiesprache mit unserem herrlichen Bruder Jesus, eine Lehre über seine beiden Naturen eintrichtern will? Tötet es nicht, wenn man uns, die tief, tief Atem holen möchten in der Luft Gottes, mit dem Streit der Konfessionen die Ohren füllt? Tötet es nicht, wenn „Theologen" zu uns von Gott reden wollen, die wohl alte Handschriften zu lesen und Zahlen zu merken allenfalls verstehen, die aber weder von Gottes Wesen einen Hauch verspürt haben, noch in unserer modernen Seele zu lesen vermögen? Und bringt es nicht zur Verzweiflung, wenn man uns auf unsere jungen Köpfe und jungen Herzen so lange mit dem Dogma von der Erbsünde herniederschlägt, bis aller Mut und aller Schwung vergangen ist wie dem Adler, dem die Schwingen zerschnitten sind? Aber nun! Nun haben wir uns wiedergefunden! Nun drängt aus den schöpferischen Tiefen unserer Seelen neues, unmittelbares, selbstsicheres Leben. Wir horchen noch zag zwar, aber doch schon zitternd vor kommender Seligkeit

auf die Stimmen unseres Innern. Wißt ihr, was sie uns zuflüstern? „Du Menschenkind, sei getrost! Es regt sich deine beste und tiefste Kraft, glaub nur an uns! Wag es, auf dein Bestes, auf das Unmittelbare zu trauen, wage doch, endlich ihm allein zu leben! Dann bist du frei, dann bist du stark, dann bist du Mensch, dann bist du voll Gott. Ja, voll Gott! Denn du stehst nicht für dich allein. Sieh nur umher! Baum und Fels und Bach und Berg und Meer, sie alle grüßen dich und die unergründlichen Augen deines Gottes sehen dich aus ihnen an. Horch nur umher! Das Weben und Sichregen, das Werden und Wachsen, alles drängt in großem Fluß zu dir und will dich mit in seine seligen Fluten reißen." — Und nun jauchzen die Stimmen unseres Innern: „In uns allen lebt und arbeitet und schafft die Allseele, der Allwille. Wir sind eins mit Gott. Sobald wir es wagen, ganz selbst, unser tiefstes Selbst zu sein, dann sind wir eins mit ihm! Das aber ist nun die gewaltige, große Aufgabe des Menschen, den Allwillen im Einzelleben zum persönlichen Willen werden zu lassen, in eigenem schöpferischen Wirken Gott selbst zur Tat, zur persönlichen befreienden Selbsttat kommen zu lassen. Denn so haben wir Teil am Allwillen, so sind wir eins mit ihm. Drum auf ans Werk! Persönliche Kultur, Seelenkultur, das sei das Ideal! Je persönlicher, je menschlicher, desto göttlicher werden wir! Drum auf zum Kampf gegen alle unpersönliche Autorität, gegen jede Macht, die wahres Menschenwesen und wahre Religiosität vernichten will! In unserer Reihe kämpfen die Großen aller Zeiten! — Und kommen Sorge und Angst und Leid und Sünde und der ganze Jammer, — wir nehmen es alles auf in unser persönliches Leben, es wird nur tiefer und gewaltiger, nur differenzierter —, nur persönlicher werden. Und dann ists gut!"

* * *

So lautet das Bekenntnis des „modernen Glaubens vom Leben". Es ist zwar nicht in besonderen Lehrschriften, aber doch auch in Abhandlungen, vorzugsweise jedoch in Werken der Kunst niedergelegt. Wer Ohren dafür hat, hört es allenthalben.

Uns ist es nun darum zu tun, diesen Glauben zu verstehen. Darum versuchen wir zunächst eine psychologische Analyse von ihm zu geben, dann werden wir die Anknüpfungspunkte, die in dem Geistesleben der vergangnen Jahrzehnte vorhanden sind, aufsuchen. Und schließlich soll eine schärfere begriffliche Herausarbeitung des Ganzen geleistet werden. Und zwar unternehmen wir diese Arbeit nicht etwa, um auch diesen Lebenssprudel auf Flaschen zu ziehen und mit einer gangbaren Etikette zu versehen, sondern um diesen „Glauben" als Erscheinung bewerten und selbst dazu Stellung nehmen zu können.

Suchen wir diesen „Glauben vom Leben" psychologisch zu verstehen, so muß sofort eins auffallen. Wir mußten, um ihn ganz zu Worte

kommen zu lassen, den Rahmen ruhiger Darlegung überschreiten und hie und da zu künstlerischen Ausdrucksmitteln greifen. Und das schon ist bezeichnend! Dieser Glaube lebt offenbar ganz in ästhetischer Luft. Man muß für dichterische Eindrücke und Erlebnisse empfänglich sein, um ihn nachfühlen zu können. Dieser Glaube ist das Bekenntnis einer ästhetischen Zeit und die Religion eines künstlerisch empfindenden Geschlechts. Das will zunächst betont sein. Damit haben wir an ihm eine Seite seiner „Zeitbedingtheit" aufgezeigt. Denn unsere Zeit ist eine vorzugsweise ästhetisch bestimmte. Die Kunst ist heutzutage nicht mehr der Alleinbesitz einzelner schaffender Künstler oder das Privilegium der Mäcene und der oberen Zehntausend. Sie lebt in Tausenden von reproduzierenden Kräften, sie wird gelebt von allen fein empfindenden Gebildeten. Künstlerisch schaffen, heißt nicht mehr, sich im Nebenamt betätigen; es ist Beruf geworden. Künstlerisch empfinden ist nicht mehr sentimental, sondern hat selbständigen Lebenswert! Verselbständigung der Kunst, Eigenständigkeit der Kunstwerte, das sind Merkmale unserer Zeit. — Von wem aber hat unsere Kunstepoche ihr Gepräge erhalten? Welcher Einsichtige wird bestreiten, daß hier Goethe schlechthin Vorbild und Meister geworden ist. „Der Faust ist unsere Bibel geworden"; dies Wort von Julius Hart gilt auch hier. Damit ist aber nun Goethes Art, zu erleben und zu schaffen, vorbildlich geworden, — das heißt „persönliche" Kunst ist das Kunstideal. Nicht die Form schlechthin, sondern die persönliche Form, nicht der Inhalt an sich, sondern der persönlich erlebte, geschaute und dargestellte Inhalt machen den Wert eines Kunstwerks aus. So sind denn „Ästhetisch sein" und „Persönlich sein" zwei sich gegenseitig fordernde Eigentümlichkeiten der Zeit.

Das will scharf ins Auge gefaßt sein. Denn aus dem Zusammenwirken beider Faktoren entsteht nun schon eine ganz eigentümliche Situation. Fragen wir einmal, worin erlebt der künstlerische Mensch die Einheit seines Lebens, so antworten wir, er erlebt sie so, daß er in dem Ergriffensein von Einzeleindrücken ein Ganzes ergreift. Indem ein Einzelnes sich ihm innerlich offenbart, versichert er sich der Offenbarung einer Gesamtheit. Das Ereignis an einem Punkte wird ihm zum Gleichnis der Unendlichkeit. — Das „Persönlichsein" nun des künstlerischen Menschen kommt dann in der Eigentümlichkeit, in der besonderen Art, wie er von etwas ergriffen wird und das Ganze ergreift, zum Ausdruck. Damit aber ist dann dies „Persönlichsein" wesentlich verknüpft mit dem Einheitserlebnis des Künstlers. Daher das leidenschaftliche Pathos gegen alle äußere, dingliche Autorität, daher die hymnologische Begeisterung für Freigabe des persönlichen Lebens! — Der Künstler erlebt aber dieses Ergriffensein und Ergreifen nur so, daß er sich ganz ergreifen läßt. Diese Fähigkeit aber lebt von einem völligen Hingegebensein, von einem Aufgeschlossensein gegenüber den Mächten des Lebens. Hier ist ein reines Fließen des

Gefühls nötig; man muß auftauen können in Empfindung, sich aufsaugen, gleichsam als Atem sich einziehen lassen können von dem Auf und Nieder des bunten Wechsels der Dinge. Soll aber in Verfolg dieser Fähigkeit ein Ergreifen ganzer Zusammenhänge, ein Erfahren eines Totalsinnes möglich sein, dann muß das alles in selbstsicherer Unmittelbarkeit geschehen. Dies intuitive Schauen trägt seinen Wahrheitsbeweis in einer unmittelbaren Gewißheit in sich; in die Höhe dieses Erkennens reicht keines Kritikers schreiende Stimme, in die Tiefe dieses wunderbaren Wissens reicht kein Senkblei eines nach Gründen suchenden Verstandes. Daher denn der Kampf gegen das rein begriffliche Erfassen, gegen öde Naturgesetze und sonstige Denkformen, gegen die Hegemonie des Verstandes, des Intellekts.

Und nun bedenke man noch folgendes: In diesem eigentümlichen Erleben des Künstlers soll ja die Einheit des Lebens erlebt werden. Sie steht und fällt mit der Selbstsicherheit der unmittelbaren Gewißheit. Und es ist das eigenste, das persönliche Leben, in dem sich jenes Ergriffensein und Ergreifen vollziehen soll! Und nun soll durch das ganze Leben ein Bruch gehen? Im Innersten soll eine Unstimmigkeit sein? Da, wo ich endlich ganz eins mit mir und mit dem tiefsten Sein der Welt, mit dem Willen des All zu werden hoffe, da soll Zerrissenheit herrschen? Wo ich gesunden will, eine unheilbare Wunde sein? Nein, es kann nicht sein, es ist unmöglich, es wäre zu schrecklich! Es ist die größte Lüge, ja eine Lüge, hörts doch, eine Lüge! Und tut doch auf die Herzen für das Evangelium vom absoluten Wert unseres Personseins. Der Fluß Eures persönlichen Lebens mit seinen reichen Strömen und seiner herrlichen Flut, mit seinen kräuselnden Wellen und schäumenden Wogen und tosenden Katarrhakten, mit seinen Strudeln und Untiefen — er birgt doch überall die ewige Bläue des Himmels!

An diesem Punkte wendet sich nun der moderne Glaube vom Leben von den Negierungen zu positivem Aufbau. Die Rettung von der Möglichkeit oder Notwendigkeit der Verneinung einer vorhandenen persönlichen Einheit wird erlebt durch die Bejahung alles persönlichen Seins überhaupt. Dies ist die Wendung zum modernen Bau des Lebens. Der Grundriß ist jenes Erlebnis. Die Grundmauern erwachsen ihm aus der Geschichte! Suchen wir sie, so suchen wir nach dem, was wir oben als einen den Begriff des „Modernen" konstituierenden Teil heraushoben, wir suchen nach dem aus der Geschichte und der gegenwärtigen Situation erwachsenden „Notwendigen". Dabei wird sich dann auch die andere Seite des „Modernen", das „Neue" schärfer herausstellen lassen.

Auch für den Glauben vom Leben ist — das muß zunächst herausgehoben werden — die Wendung zur Naturwissenschaft im vergangnen Jahrhundert grundlegend geworden. Sie brachte in eigentümlichem Sinn uns der Natur und die Natur uns nahe. Mit der erwiesenen oder ge-

glaubten Gesetzmäßigkeit alles Naturgeschehens, mit der durchgängigen Entwicklung alles organischen und anorganischen Lebens brach sie den Bann zwischen Mensch und Natur.

Aber —, so sagt man nun jetzt, — wir wollen dies alles nicht bloß wissen, wir wollen nicht bloß Gesetze lernen und mikroskopische Präparate untersuchen, wir wollen die Einheit mit der Natur *darleben*. Wir fühlen die Einheit beider, wir fühlen sie mit Baum und Vogel, mit Wasser und Blume, mit Sturm und Fels und Erde. Unser Tiefstes, unser Innerstes, das Beste, das Schöpferische, das Unmittelbare in uns lebt und webt gemeinsam mit dem Naturganzen. Und es ist nicht bloß der wirre Tanz der Atome, der sich auch in unserer Brust dreht; nein, das ist ja gerade das Herrliche und Gewaltige am Leben, daß wir nun, wenn wir aus unserem Tiefsten leben, das Leben der Weltseele, des Alllebens, das Leben *Gottes* mitleben. — Das ist der „Monismus", dem man leben will, — freilich ein anderer, als wie die Herren vom Monistenbund es uns als moderne Lebensanschauung aufreden wollen. Es ist der Monismus eines Franz von Assisi, der ja vor allen anderen bewundert und geliebt wird. Sonne und Luft und Feuer und Wind sind Brüder und Schwestern geworden! — Und weil man mit Schauern heiliger Empfindung untertaucht ins unergründliche Meer der Allseele, so findet man sich zusammen mit den Meistern der deutschen Mystik. Sie werden neu herausgegeben, und ein Mann wie Wilhelm Bölsche empfiehlt begeistert den Cherubbinischen Wandersmann von Angelus Silesius. — Man sieht, hier ist wenig Neues. Hier werden alte Schätze auf neuen Wegen gefunden. Das eigentlich Moderne liegt auch hierbei in der eigentümlichen Wendung zum Persönlichen, in der Verbindung dieser alten Anschauung mit dem modernen „Personsein".

Wie dies gemeint ist, mag die Betrachtung einer anderen Grundmauer des modernen Lebensbaues näher zeigen, ich meine die *historisch-kritische Betrachtungsweise*. Das Gebiet, auf dem die historisch-kritische Arbeit besonders wichtig für den modernen Glauben vom Leben geworden ist, ist das „Leben Jesu." Die Geschichte der „Leben-Jesu"-Forschung von Strauß über Renan, Schenkel, Hase, Beyschlag, bis Weinel, Bousset und Hilligenlei hat wie jede Entwicklungsgeschichte ihre Wellenlinie; sie hat aber auch ihre Richtung, und sie hat heutzutage ein gewisses Ende erreicht. Es gibt heute ein Bild der Person Jesu, unter das man getrost diejenigen Worte als Unterschrift schreiben kann, die Daab seinem kürzlich erschienenen „Jesus von Nazareth" als Titelaufschrift gegeben hat: „Wie wir ihn heute sehen." Dieser Jesus von „heute" ist nicht der Jesus von „gestern", er steht in bewußtem Gegensatz zu dem „Jesus Christus, gestern und heute und derselbe in Ewigkeit". Er steht ja in demselben Fluß der Menschheitsgeschichte wie wir! Er arbeitete ja an denselben Fragen wie wir.

Nur daß er kraftvollere, tiefere Lösungen fand, nur das hebt ihn schließlich aus seiner Umgebung heraus und macht ihn würdig, ein Bruder, ja ein Held des modernen Menschen zu sein. Er lebte eben wie keiner sonst neben ihm aus dem unmittelbaren Unbewußten seines Innern, er glaubte wie keiner sonst vor ihm mit einzigartiger Entschlossenheit an den Gott in seiner Brust, der ihn in lebensvolle Gemeinschaft brachte mit den Allgott in der Natur. So erlöste er die Menschen, indem er ihnen ihre eigentliche Gottnatur in dem unmittelbarsten persönlichen Leben vorlebte. Seine tiefe Seele erfaßte Leid und Schuld und Sünde und Elend der Menschen tiefer als alle anderen, seine strahlende Güte aber und sein sonniger Glaube streuten auch in die dunkelsten Tiefen leuchtende Funken.

Mit diesem „geschichtlichen" Jesusbild ist die Basis und die innere Berechtigung zum modernen „Personsein" geschaffen. Erst der moderne Mensch faßt seiner Meinung nach Jesus ganz. Jesus hat geschmachtet in der Dumpfheit des kirchlichen Glaubens und war beinah verdorrt unter dem Goldbrokat der priesterlichen Gewänder, erst in der Sonnenhelle des modernen Glaubens vom Leben erstrahlt er wieder in der ganzen Fülle seines Lichts. Denn erst der moderne persönliche Mensch läßt sich von Jesus ganz erlösen zu seinem eigentlichen gottinnigen Selbstleben. So glaubt man.

Aber fassen wir das Eigentümliche dieses gottverbundenen Selbstlebens scharf ins Auge! Es ist ein schöpferisches. Vom persönlichen Willen bejaht, soll es durch denselben erst zur rechten Gestaltung kommen. Denn in der persönlichen Willenstat, in die Natur und Leben mit ihrer ganzen Fülle hineinzubeziehen sind, kommt erst der Schöpfergott wirklich zur Darstellung.

Diese Wendung zum persönlichen Willen mit seiner metaphysischen Begründung ist nun die eigentliche Spitze des modernen Lebensbaues. Man kann auch sagen, dieser Bau legt letztlich seine Grundmauern in metaphysische Tiefen. Damit aber legt er sie tatsächlich in die philosophische Entwicklung des letzten Jahrhunderts.

Die Werkstätten zweier Meister liefern hier im wesentlichen die Bausteine. Einmal ist es Schelling, von dem dann Schopenhauer und von Hartmann weiterführen. Der andere ist Fichte, der vor allem durch Nietzsche und Carlyle auf unsere Zeit Einfluß ausgeübt hat.

Beide, der „spätere" Schelling und Fichte, haben dies gemeinsam, daß sie den eigentlichen Sitz des Personlebens in den Willen legen. Freilich, die nähere Bestimmung dieses Willenslebens ist bei beiden Philosophen eine verschiedene. — Bei Schelling wird der menschliche Wille mit hineingenommen in einen metaphysischen Prozeß. Gott, der dreieinige, vollzieht in der Geschichte der Welt und der Weltgeschichte den Ausgleich mit sich selbst. Durch den „Mittler" ist der Mensch in diese ewige Geschichte mit

hineinbezogen. So eint sich sein Eigenwille mit dem Universalwillen, mit Gott.

Auch bei Schopenhauer handelt es sich um einen Ausgleich im Universalwillen. Er ist ja weithin mit Schellingschen Gedanken gesättigt. Es fehlt aber bei ihm der christliche Hintergrund. So vollzieht sich der Ausgleich mit dem Universalwillen und in ihm durch Verneinung des Willens zum Leben. Bei v. Hartmann ist vollends der Grund alles Seins Wille. Das aber ist nun das Weltelend, daß aus dem Habitus des Willens das Wollen als Akt herausgetreten ist. Es ist das Ziel der Kultur, dies Elend zu beseitigen. Durch zunehmende Quieszierung des Willens in einem vollendeten Unlustgefühl wird dieses Ziel erreicht. Damit wird auch Gott, der im Subjekt das Weltleid mitträgt, von seiner absoluten Unseligkeit erlöst.

Bei Fichte ist der Wille weniger metaphysisch als psychologisch, oder wenn man will, ethisch begründet. Der tätige Wille, der alles formende, zur Sittlichkeit gestaltende Wille ist Sinn des Lebens und Ideal alles Werdens. — Dieser Tatwille hat durch zwei sehr verschiedene Philosophen eine charakteristische Umbildung zum persönlichen Tatwillen erfahren, durch Nietzsche und Carlyle. Ihre eigentümliche Position ist kurz diese: Nietzsche denkt das Einzelindividuum, natürlich das der Herrenklasse, als inhaltlich bestimmten Wert, der für sich durchzusetzen ist. Die Person als solche ist vornehmstes Ziel des Willens. Auch Carlyles Forderung ist, die unmittelbare schöpferische Kraft zur Willenstat der Persönlichkeit zu machen und so „den Acker der Zeit" selbsttätig zu pflügen und zu bearbeiten. Sein Evangelium vom Heldenleben hat gerade in der begeisternden Predigt zum vertrauensvollen persönlichen Selbstleben seine eigenartige Kraft. So führt also von ihm der kürzeste Weg zum modernen Glauben vom Leben.

Deutlich aber ist doch auch, wie die ganze philosophische Entwicklung des letzten Jahrhunderts bedeutungsvoll für diesen modernen Glauben geworden ist. Gerade sein Hauptartikel, der Satz vom metaphysisch begründeten persönlichen Tatwillen, ist ihm von dieser Entwicklung geschenkt worden.

Wir versuchten auf den letzten Seiten eine psychologische Analyse, eine geschichtliche Verankerung und eine begriffliche Fassung des modernen Glaubens vom Leben. Wir taten es schließlich, um uns über ihn ein Urteil bilden, zu ihm Stellung nehmen zu können. Diese Stellungnahme soll und kann nur eine persönliche sein. Mögen andere ihre Lust daran haben, die „modernen Schwärmer" vor das kalte Forum einer alten Dogmatik zu schleppen, wir wollen den modernen Glauben vom Leben in Beziehung setzen mit der Wirklichkeit unseres persönlichen Innenlebens und ihn allerdings auch an den inneren Notwendigkeiten, in und von denen wir leben, messen.

Und da soll's doch zuerst heißen: die Arme auf! Hochwillkommen soll uns sein die Abkehr von dürrem Intellektualismus und die Wendung zur Wertschätzung der unmittelbaren intuitiven Kraft des menschlichen Geisteslebens. Wir sind ganz dabei, wenn es gilt, mitzutoben gegen Staub und Perrücken und gegen jeden verzopften Begriffsdrill auf jedem Gebiet! — Und weiter: hochwillkommen die Wertschätzung der Kunst und im besonderen der persönlichen Kunst! Hochwillkommen auch das Ideal, unser Leben als persönliches zu leben. Wir wollen auch jede Stunde persönlich durchleben, wir wollen im Aufnehmen und Geben, im Arbeiten und Ruhen, in unserem Heim und in der Gesellschaft, im Leben und im Sterben persönlich sein. — Und wenn man uns Auge und Ohr und Herz öffnen will für das Erlebnis der Gemeinschaft mit der ganzen Natur und dem Leben in ihr — wohlan, so ströme herein du gewaltiges, brausendes Leben! Gewiß, auch wir empfinden mit das Auf und Nieder der segnenden Kräfte und das leise Fallen ferner Sterne und das stumme Verglühn sinkender Sonnen! — Und wenn man uns die stetige Nähe Gottes, in dem wir leben, weben und sind, predigt, so trifft mans gerade, wohin auch wir wollen! Wir wollen es nicht verschweigen, auch uns gelüstete es, ein volles, rundes, in sich wertvolles, aus den unmittelbaren Tiefen unserer Seele hervorsprühendes Leben zu leben! Wohl, es wäre strahlende Menschenherrlichkeit, wenn wir, um ein Gemeinschaftsleben mit Gott führen zu können, nichts anderes nötig hätten, als nur ein unmittelbares, kraftvolles persönliches Selbstleben darzuleben. Wir dürfen nun aber das schließliche Ergebnis solchen Lebens nicht verschweigen: es ist unmöglich, so mit Gott zu leben. — Freilich, hier handelt es sich um eine Wirklichkeit, die man erfahren haben muß, um mitreden zu können. Und erst dann, wenn sich diese Wirklichkeit in allen ihren Beziehungen zu unserer ganzen Existenz gezeigt hat, erst dann versteht man, um was es sich hier eigentlich handelt.

Aber trotz dieser letzten Sätze wird man, und auch mit Recht, eine nähere Erläuterung dessen, was ich meine, verlangen. Ganz kurz will ich sie geben; vielleicht ahnt dann auch der, dem das Erlebnis dieser Wirklichkeit noch bevorsteht, etwas von ihrem herben Sein! Ich stelle die alte, ernste Frage: Was ist denn schließlich der Sinn des Lebens? Und antworte: Unser Leben will Offenbarung, das heißt, will Selbsterfassung in der Selbstdarstellung sein. Das versucht es zu sein, das ist sein Sehnen; und des Lebens Sinn ist sein Sehnen. Und nun sind letztlich drei Kreise denkbar, in denen diese Selbsterfassung in der Selbstdarstellung sich vollziehen kann. Will man überhaupt zu einer prinzipiellen Entscheidung kommen, so muß man diese drei Kreise isolieren und dem Erleben in einem jeden derselben nachgehen. Da kommt zunächst als erster Lebenskreis das Erkennen in Betracht. Man kann hoffen im

Erkennen sein Selbst darzustellen und also zu erfassen. Hier gilt es denn, aller Beziehungen zur Welt und der Welt zu uns, aller Zustände in der Welt und in uns klar bewußt zu werden, den Sinn dieses ganzen Seins zu finden und zwar so, daß man alle Beziehungen und Zustände in den absoluten Sinn des Seins einzuordnen versteht, wodurch dann eine Erkenntnis der schlechthinigen Wahrheit ermöglicht würde. Aber soll ich nun all die Irrwege und verschlungenen Labyrinthe, in die sich das menschliche Denken bei dieser Arbeit verirrt hat, beschreiben? Schließlich kommt ein Moment, in dem ich nur noch frage: Wo sind ich die absoluten Erkenntnisnormen, die alle Zweifel überwinden, daß ich nun wirklich am Absoluten bin? Und dieses Fragen endet – hier ist Schopenhauer und v. Hartmann außerordentlich lehrreich – mit dem unheimlichen Rätsel, welches die Tatsache des Bewußten und Unbewußten in sich schließt. So erfaßt sich das erkennende Selbst sowohl nach seiner inhaltlichen als auch nach seiner formalen Bestimmtheit als ein letztlich unerkennbares Geheimnis, – es vermag sich nicht zu offenbaren!

Aber vielleicht ist, was hier unmöglich, im zweiten Kreis möglich, in der Offenbarung von Seiten des Empfindungslebens, des Gefühls. Hier kommt denn alles darauf an, ob ich in dem Hin und Her und Auf und Nieder der Eindrücke eine Einheit, eine stetige Einheit zu erleben vermag, ob die Einzelbestimmtheiten, denen ich lebe, sich zusammenschließen zu einer stetigen Ganzbestimmtheit. Sonst erliege ich eben unter der „Gewalt der Herrlichkeit der Erscheinungen" (Werther), sonst werd ich schließlich ein in sich hinein rasendes Nervenbündel. Ich muß zum Erleben eines höchsten unmittelbaren Sichselbstgleichens, zum Erfassen einer ewigen ursprünglichen Lebendigkeit kommen. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß dies auf dem Wege der Gefühlsoffenbarung allein nicht möglich ist. Es ist die Erfahrung aller Künstler, daß dieses Ziel, wenn überhaupt, dann nur auf dem Wege willentlicher Gestaltung zu erreichen ist.

Also drängt alles hin auf den dritten Kreis, auf die Willensoffenbarung. Hier muß sich denn unser Schicksal entscheiden! Gelingt es uns, das ist die Frage, in Darstellung unseres Willenslebens uns selbst zu erfassen? Gewiß nur dann, wenn wir unserem Willen einen solchen wertvollen, absoluten Zweck zu geben wissen, der uns selbst in absolutem Sinne in sich begreift. Und das ist nun die moderne These, daß ich selbst in allen den Bestimmtheiten, wie ich mich gerade befinde, wenn anders ich nur persönlich bin, eben dieser Zweck sei. Denn in der faktischen persönlichen Bestimmtheit erlebe ich die absolute Bestimmtheit eines absoluten Wesens. So sagt man oder meint man. Aber hier beginnt die grandiose Täuschung, von der der moderne Glauben vom Leben lebt. Ich finde ja in mir selbst keine der Zufälligkeit meines Gefühls und der Dumpfheit meines Bewußtseins entnommenen Ziele, ich finde in mir überhaupt keine

inhaltlich a priori bestimmten Zwecke. Danach suche ich ja, danach sehne ich mich ja, — wie kann man so grausam sein mir dies Suchen und Sehnen als meinen Endzweck zu predigen, als meine Aufgabe mir zu stecken, als meine Ewigkeit mir zu schenken? Nein, wenn wir uns in Darstellung unseres Willenslebens selbst erfassen sollen, dann muß uns etwas in unser Leben hineingegeben werden, was unser Selbst in sich hat und doch unendlich mehr, ja etwas völlig anderes, nämlich ein inhaltlich bestimmtes, absolutes Wesen ist. Also Gott! Aber wo ist er? Da geh ich zu dem, der sich am innigsten mit Gott eins wußte, zu Jesus. Und hier seh ichs denn, wie dieser Mensch den Zweck seines Lebens erreicht, d.h. sich selbst zu offenbaren, oder m. a. W. sich selbst zu erfassen in der Selbstdarstellung, indem er Gott in seinem persönlichen Leben offenbart. In diesem Menschenleben sehe ich eben das, was ich suche, ein letztes Sicheinswissen mit dem Sinn des Seins, ein stetiges höchstes Sichgleichbleiben, eine unzerreißbare Einheit, eine unbeirrbare Ganzbestimmtheit, ein letztes Ruhen im Absoluten. Hier ist Selbsterfassung in der Selbstdarstellung. Aber ich sehe auch dies, das Selbst Jesu ist Gott, denn hier ist ein Bewußtsein, das sich mit Gott völlig eint, im Denken, Fühlen und Wollen. So versuch ich's denn zu sein wie Jesus: so rein, so gut, so demütig, so ganz für Gott. Mein Sehnen hat sich mir zu einem Sollen gewandelt. Gott will in meinem Leben zur Offenbarung kommen dadurch, daß ich ihn als mein Selbst erfasse und ihn darstelle. Aber wie? Nun komme ich ja gerade von dem Erlebnis her, daß ichs bisher nicht konnte. Und jetzt? Ja, man muß es versuchen, es eben nun zu können. — Man muß es versucht haben, um zu erleben, daß wir es auch jetzt nicht können. Und da offenbart sich mein Sehnen in seinem tiefsten Sinn als ein Nichtkönnen — und dennoch, darüber steht das Sollen! Gott will es! Und ich kann es nicht! Warum nicht? Mein Blick fällt wieder auf Jesus. Er konnte es, weil er wirklich ganz Gott wollte. Und hier kann es dann geschehen, daß sich mir mein ungestilltes Sehnen in seinem letzten Geheimnis erschließt — als ein Nichtwollen! Hier eint sich dann Vergangenheit und Gegenwart zu einem furchtbaren Erlebnis der Schuld. Das ist Sünde. Nichts, gar nichts zwingt uns zu diesem Bekenntnis, weder Kirche, noch Schule, noch Staat, noch Familie, weder Autorität noch Tradition, — nichts als der grausige Ernst der Wirklichkeit dieser Tatsache. Nur als Menschen, die der Wirklichkeit ihres inneren Lebens gegenüber verpflichtet sind, müssen wir bekennen, was sich auf die Dauer nicht verschweigen läßt, die Sünde!

Das scheidet uns von dem modernen Glauben vom Leben, die Sünde. Und offenbar wird dort unser Verständnis der Sünde deshalb nicht verstanden, weil man einen anderen Gott hat. Man gewinnt, so können wir nun abschließend sagen, die Gottesidee dort nur aus einer Beschreibung kosmischer Vorgänge und einer Steigerung psychologischer Tat-

bestände. Wir erleben Gott und unsere Sünde an Jesus. Und wir behaupten, daß der moderne Glauben vom Leben mit seiner kosmischen Gottesidee, mit seiner Idealisierung psychologischer Tatbestände, mit seinem Willenspantheismus zu einer furchtbar verhängnisvollen Verzeichnung des Menschen und Gottes kommt. So ist denn unsere Meinung, daß die christologische Frage, von der man bisher allerorten hören konnte, daß sie im Mittelpunkt des Interesses stehe, weitergedrängt hat zur spezifisch „theologischen" und anthropologischen Fragestellung.

Es ist eigentümlich, daß gerade in diesen beiden Punkten zwei der berühmtesten jetzigen Philosophen weiter weisen. Wundt, der ja jedenfalls den eigentümlichen Willenspantheismus der Modernen bis zu einem gewissen Grade teilt, sagt doch, „der religiöse Glaube wird dazu angetrieben, der Gottesidee Inhalt zu geben", und er meint, daß dieser nur dem „sittlichen Ideal" entnommen werden kann. (Philos. S. 433.) Und Eucken, der gewiß einerseits den modernen Glauben vom Leben geradezu in ein System gebracht hat, erinnert andererseits doch immer wieder daran, daß es hier gilt, über das „Bloßmenschliche" hinaus zu kommen.

Damit sind der weiteren Entwicklung die Bahnen gewiesen!

Zur Erneuerung der Religionsphilosophie.

Von Ferdinand Jakob Schmidt.

Die Lage des kirchlichen Christentums ist seit der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts immer schwieriger geworden. War die Kirche einst der zentrale Kulturfaktor des gesamten Volkslebens, so ist sie dies heut nicht mehr. Mag man nämlich mit der durchschnittlichen Richtlinie, welche die geistige Entwicklung unseres Volkstums seitdem eingeschlagen hat, einverstanden sein oder nicht, so kann doch nicht in Abrede gestellt werden, daß die Kirche nicht mehr die Führerin der modernen Kulturbewegung ist. Dies tritt am deutlichsten darin zutage, daß die im Vordergrunde der Bewegung stehende Neugestaltung der sozialen Ordnung trotz aller Versuche der Kirche, ihrerseits darauf einen entscheidenden Einfluß zu gewinnen, dennoch durch den kirchlichen Geist nicht wesentlich bestimmt wird. Aber die Einbuße der geistlichen Vorherrschaft ist nicht einmal die bedenklichste Seite dieser Erscheinung. Viel schlimmer noch fällt die Tatsache ins Gewicht, daß der Einfluß der Kirche vielfach heut geradezu als kulturfeindlich angesehen wird, so daß sich infolgedessen das Bestreben geltend macht, die noch bestehenden Beziehungen anderer Kulturfaktoren zu ihr

gänzlich zu lösen. Diese auffällige Tendenz zeigt sich am stärksten auf dem Gebiete des Volksschulwesens; hier geht sie ausgesprochenermaßen dahin, den inneren und geschichtlichen Zusammenhang dieser beiden Haupterziehungsfaktoren des gesamten Volkslebens völlig zu zerschneiden. Daß es dahin gekommen ist, muß alle tiefer denkenden Köpfe mit ernster Sorge erfüllen, und es erwächst die Aufgabe, diesen lähmenden und verwirrenden Übelstand wieder zu beseitigen, auf daß der Protestantismus nicht ebenso wie der Katholizismus gegenüber den anderen Kulturmächten dauernd ins Hintertreffen gerate.

Zuvörderst muß anerkannt werden, daß dennoch in unserem Volke die Regungen des religiösen Lebens nicht schwächer, sondern eher stärker geworden sind. Und auch da, wo man der Kirche ablehnend oder gleichgültig gegenübertritt, äußert sich doch in vielen Schichten das heiße Verlangen nach Vertiefung des religiösen Lebens, wie auch danach, die Religion mit der übrigen Geisteskultur wieder in Einklang zu bringen. Stark erschüttert ist nur das Vertrauen, daß diese Gesundung, diese organische Einigung der bewegenden Kräfte des Volksgeistes in und mit der Kirche erfolgen könne. Dafür spricht am nachdrücklichsten, daß selbst gewisse Richtungen der spekulativen Philosophie das Zutrauen zur Kirche verloren haben, obwohl doch Hegel einst erklärt hat, daß der Geist aller echt philosophischen Spekulation mit dem Glaubensgeist des wahren Christentums Eines Wesens sei.

Es ist Arthur Drews, – dessen religionsphilosophisches Werk*) unter allen den neueren Arbeiten die markanteste Erscheinung ist, wenn dagegen auch sowohl vom religiösen wie vom philosophischen Standpunkt starke Einwendungen gemacht werden müssen, – der geradezu heraus erklärt: „Katholizismus und Protestantismus haben sich nachgerade beide als gleich unfähig erwiesen, das vertieftere, religiöse Bedürfnis der Gegenwart im Einklang mit unserer sonstigen Weltanschauung zu befriedigen. So aber mangelt unserem Wesen der substanzielle Kern und Halt und sind wir in jenen Zwiespalt mit uns selbst verwickelt, an dem, wie die Geschichte lehrt, am Ende noch jedes Volk und jede Kultur zugrunde gegangen ist. Der Widerspruch zwischen unserer Religion und unserer sonstigen Lebensauffassung und die daraus entspringende Unwahrheit und Heuchelei auf allen Gebieten des öffentlichen und privaten Lebens werden gegenwärtig von Niemandem mehr geleugnet. Die erste und wichtigste Bedingung eines gesunden nationalen Geisteslebens aber ist die innere Wahrhaftigkeit; und gerade diese ist uns heute in einem Maße abhanden gekommen, daß die meisten unter uns selbst das Schamgefühl für die Unwürdigkeit und Unhaltbarkeit des bestehenden Zustandes verloren haben." Dabei stützt sich Drews auf das

*) Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes. Jena, Diederichs 1906. 12–14 M.

bekannte Wort Paul de Lagarde's: „Das, was Deutschland braucht, ist nicht ein Katholizismus minus des Papstes und einiger anderen dem Katholizismus eigenen Dinge, nicht ein Christentum minus einer bald höheren, bald niedriger gegriffenen Zahl von Dogmen, sondern ein neues Leben, welches die absterbenden Reste alten kranken Lebens totlebt: was wir bedürfen, ist ein Frühling, der frisches Laub und junge Blüten treibt, nicht ein Borstwisch zum Abkehren der vorjährigen Blätter, welche vor jenem Frühlinge von selbst fallen würden." Mag man sich nun zu diesen Äußerungen stellen, wie man will, so ist jedenfalls zu konstatieren, daß sich in immer weiteren Kreisen das Bewußtsein einstellt: die Kirche und ihre Theologie hat sich der ihr gegenwärtig gestellten Aufgabe nicht gewachsen gezeigt.

Es muß aber die Frage aufgeworfen werden, ob es gerade die spezifische Aufgabe der Religionsphilosophie ist, das Richteramt über den augenblicklichen Zustand der empirischen Kirche auszuüben. Zwar wäre es schulmeisterliche Engherzigkeit, wollte man es einem Forscher verargen, wenn er seine Stellung zu der gerade gegenwärtigen Lage der Dinge gelegentlich zu erkennen gibt. Das wäre die krankhafte Blässe des blutlosen Rationalismus, der ein solches Verhältnis wie das der Idee zur Wirklichkeit streng geschieden wissen will. Etwas anderes aber ist es, wenn „eine philosophische Untersuchung über das Wesen der Religion" nur an dem zeitweiligen Zustand der empirischen Kirche Kritik übt und nicht auch hierbei das Wesen der Kirche überhaupt ins Auge faßt. Es ist jedenfalls vom philosophischen Standpunkt aus zu beanstanden, daß Drews dem kirchlichen Protestantismus lediglich durch Kritik seiner temporären Erscheinung die Kulturfähigkeit überhaupt abspricht, ohne auch nur irgendwie untersucht zu haben, ob die gerügte Schwäche nur daran liegt, daß gerade in dem gegenwärtigen Zustande die äußere Erscheinung der Kirche und ihre innere Wesensbestimmtheit auseinanderfallen, oder daran, daß die kirchliche Gemeinschaftsfunktion überhaupt aufgehört hat, kulturerzeugend zu wirken. Tatsächlich lehnt Drews nicht nur den Katholizismus, sondern auch den ganzen kirchlichen Protestantismus ab; aber nicht auf Grund einer wahrhaft philosophischen Prüfung, sondern lediglich durch eine Reihe gelegentlich eingestreuter verneinender Raisonnements. Ist diese Anlage des Werkes methodisch nicht zu rechtfertigen, so kann die Drews'sche Auffassung vom Protestantismus doch auch sachlich nicht gebilligt werden und darf daher nicht unwidersprochen bleiben.

Es war eine der schiefen Ansichten Paul de Lagarde's, daß er sich die romantische Auffassung zu eigen machte, die kirchliche Reformation des 16. Jahrhunderts wäre für Deutschland das größte Unheil gewesen. Nun schließt sich auch Drews dieser Ansicht an und behauptet: „Wir haben seit der Gründung des deutschen Reiches die äußeren Schäden so ziemlich geheilt, welche die Reformation und die aus ihr erwachsenen politischen Schick-

sale unserer Zivilisation zugefügt, und die uns nahe an den Rand des nationalen Ruins gebracht hatten. Aber es fehlt noch viel, daß wir auch die innere religiöse Krisis überwunden hätten, worin wir uns seit den Tagen Luthers befinden, und die unsere gesamte Kultur in Frage stellt." Diese, von einer tieferen geschichtlichen Einsicht nicht getrübte Meinung geht von der Annahme aus, daß die gegensatzlose Einheitlichkeit einer Nation inbezug auf die religiöse, politische und gesellschaftliche Ordnung der wünschenswerteste Zustand für eine gedeihliche Entwicklung wäre. Aber die Geschichte aller universellen Völker lehrt, daß gerade das Umgekehrte zutrifft. Nur diejenigen Nationen haben wahrhaft weltgeschichtliche Bedeutung erlangt, welche tiefgreifende, oft bis an den Rand des Unterganges führende Gegensätze zu erzeugen und zu überwinden vermochten. Wo dagegen die Einheitlichkeit so unlebendige Form annimmt, daß allbewegende Gegensätze gar nicht mehr aufzukommen vermögen, da tritt die stumpfe, geschichtslos werdende Stagnation solcher Völker und Staaten ein wie die der Chinesen und Inder. Leben ist immer erneute Hervorbringung und Aufhebung von Gegensätzen; mit dem Übergang in den dauernden Zustand fester Einheitlichkeit beginnt der Prozeß des Absterbens. Gewiß sind schwere Erschütterungen für Deutschland daraus erwachsen, daß unser Volk durch die Reformation gerade religiös in einen protestantischen und katholischen Teil gespalten worden ist. Wer aber dadurch zu der absonderlichen Meinung kommt, daß eben deswegen die Reformation besser unterblieben wäre, dem ist die wahre Einsicht in das geheimnisvolle Walten des geschichtsbildenden Weltgeistes nicht verliehen. Denn unter welchen äußeren Bedingungen und gelegentlichen Ursachen auch immer der Protestantismus in die Erscheinung getreten ist, so hat er doch seine wesenhafte Wahrheit allein darin, daß in, mit und durch ihn das Christentum und das heißt die Weltkultur die Form des individuellen Geistes empfangen hat. Gerade die Erzeugung der religiösen Gegensätze hat die nicht jeder Nation verliehene Verlebendigung der spekulativen Geistesvertiefung zur Folge gehabt. Man streiche die Schöpfung des Protestantismus aus der Entwicklung des deutschen Geisteslebens und man entzieht dieser damit die Grundlage, auf der sie sich erst zu selbständiger universeller Bedeutung zu erheben vermochte. Ohne die Reformation des 16. Jahrhunderts ist auch die universelle Erhebung der klassischen Kunst und Philosophie im 18. Jahrhundert schlechterdings undenkbar, denn es ist derselbe Geist, der dort in der Form des religiösen Glaubens und hier in der Form des künstlerischen Schaffens und der philosophischen Spekulation zum Ausdruck gekommen ist. Dieser Nachweis läßt sich urkundlich erbringen, und damit sollten sich alle geistreichen Weltverbesserer ein für allemal gesagt sein lassen: Deutsche Kultur ist protestantische Kultur; wer daher den Protestantismus verwirft, verwirft damit unsere ganze Kultur-

tätigkeit überhaupt, weil diese im letzten Grunde gar nichts anderes ist als die allseitige Verwirklichung der Idee des Protestantismus.

Wer aber das reformatorische Werk immer nur danach beurteilt, daß dadurch die bedauernswerte Glaubensspaltung unseres Volkes herbeigeführt worden sei, dessen historischer Sinn ist nur nicht ausreichend, um die volle Bedeutung auch dieses Vorganges zu ermessen. Denn, wenn es dem Protestantismus nicht beschieden war, sogleich den vollen Sieg über die Gemüter der ganzen Nation zu erringen, so werden wir auch darin das weise Walten der geschichtlichen Vorsehung zu erkennen haben. Was wäre nämlich die Folge gewesen, wenn sogleich alle Deutschen für den Protestantismus dauernd gewonnen worden wären? — Nun, es wäre dadurch entsprechend das Gleiche erfolgt, was vordem bei der völligen Loslösung des griechischen Katholizismus vom römischen geschah, nämlich der vollkommene Bruch dieser griechisch-katholischen Völkerschaften mit der gesamten abendländischen Kultur überhaupt. Wer aber wissen will, was das zu bedeuten hatte, der braucht nur einen Blick auf die religiösen Zustände Rußlands zu werfen, um zu erkennen, in welche halbasiatische Glaubensbarbarei das orientalische Christentum dadurch versunken ist. Nicht viel anders aber wäre es uns ergangen, wenn die Reformation mit einem Schlage in allen deutschen Landen zur Durchführung gekommen wäre. Denn auch hier hätte der vollendete Bruch mit dem römischen Katholizismus zugleich den Bruch mit der gesamten übrigen Kultur der romanischen Nationen zur Folge gehabt, und dadurch wäre Deutschland wenn nicht für immer, so doch für Jahrhunderte in einen Zustand der Halbbarbarei zurückgeworfen worden. Nur die völlige Verblendung nationalen Dünkels kann verkennen, daß wir bis auf den heutigen Tag auf die lebendige Wechselwirkung mit der romanischen Kultur angewiesen sind; um wieviel weniger wären wir daher schon im 16. Jahrhundert in der Lage gewesen, diese gegenseitige Befruchtung der romanischen und germanischen Geistesentwicklung preiszugeben. Daß wir aber vor einer solchen Gefahr bewahrt worden sind, das ist die gute Seite der Glaubensspaltung gewesen. Denn was besagt die Tatsache, daß eine starke Minorität unserer Nation nicht für den Protestantismus gewonnen worden ist, anderes als wesentlich dies, daß die inneren Beziehungen zur romanischen Kultur noch so lebendig und so stark waren, daß unser Volk sie nicht völlig zu entbehren vermochte. Nur der wird daher diese Glaubensspaltung richtig beurteilen, der einerseits zu erkennen vermag, daß das Germanentum einzig und allein durch die Schöpfung des Protestantismus zu einer selbständigen, ihm völlig homogenen Erfassung des abendländischen Kulturgeistes den Grund gelegt hat, andererseits aber, daß es bei dieser Erhebung zur geistigen Unabhängigkeit dennoch vor einer gänzlichen Absonderung von den anderen Kulturnationen dadurch be-

wahrt worden ist, daß ein Teil dieses Volkstums am überlieferten römischen Glauben festhielt. Wohl muß auch unserer Nation die Glaubenseinheit als das höchste Gut volklicher Gemeinschaft dastehen, aber nach der geschichtlichen Bedingtheit des Protestantismus kann dieses Gut nur das Resultat, nicht die Voraussetzung seiner Entwicklung sein. Ist es doch ein Hauptsatz aller echt spekulativen Erkenntnis, daß sich die Wahrheit überhaupt erst im Resultat und nicht in der Aufstellung irgendwelcher Voraussetzungen darstellt.

Hiernach ist nun zu bemessen, was davon zu halten ist, wenn Drews inbezug auf die religiöse Entwicklung durch die kirchliche Theologie die Meinung äußert: „Man möchte zwar ganz gern die christliche Religion „weiterentwickeln", aber was dabei herauskommt, soll doch immer noch ein irgendwie beschaffenes Christentum sein, obschon es klar erwiesen ist, daß die christliche Religion alle Möglichkeiten ihrer Entwicklung durchlaufen hat und es gerade die Halbheit und Inkonsequenz aller christlichen Rettungsversuche ist, welche die haltlosen religiösen Zustände in der Gegenwart verschuldet haben." Eine solche Ansicht, die auf nicht mehr und nicht weniger ausgeht als auf Abschaffung des Christentums und auf Ersatz dieser Religion durch „Besseres", verdient überhaupt keine ernsthafte Widerlegung. Die Zeiten, wo Feuerbach und David Strauß solche naiven, unhistorischen Behauptungen noch zur Diskussion stellen konnten, sind heut vorüber. Diskutabel ist vielmehr nur die Frage, worauf es beruht, daß der kirchliche Protestantismus und seine Theologie gegenwärtig hinter der Zeit und hinter der universellen Entwicklung seiner Idee zurückgeblieben ist.

Der Grund, daß es dahin gekommen ist, ist nun letzthin der, daß bisher die kirchliche Theologie nicht dazu gelangt ist, diejenige Form des religiösen Ausdrucks zu finden, durch welche die unerschöpfliche Kraft der christlichen Grundwahrheiten auch mit den Fortschritten der naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Erscheinungserkenntnis in Einklang gebracht wird. An und für sich sind zwar die Wahrheiten des Christentums weder solche der Natur noch der empirischen Geschichte, sondern es sind ewige Wahrheiten, welche die von allen Veränderungen des natürlichen und geschichtlichen Wissens unabhängige Vereinigung (Versöhnung) des unendlichen und endlichen, des göttlichen und menschlichen Geistes in der Verlebendigung des individuellen Christusglaubens darstellen. Der Ausdruck „Christus" bezeichnet gar nichts anderes als den allgemeinen, vorbildlichen, typischen Begriff der gottmenschlichen Geistesvereinigung, unter welchen besonderen, individuellen Bedingungen diese sich auch immer vollziehen mag. Aber der Mensch steht nicht nur in Beziehung zu Gott, sondern auch zu seinen Mitmenschen, und in dieser zweiten Beziehungsart bleibt er immer irgendwie ein natürliches Individuum, eine Naturerscheinung, begrenzt und bestimmt durch die Tatsachen und Veränderungen des natürlichen und geschichtlichen Weltzusammen-

hanges. Infolgedessen ist uns stets auch ein harmonischer Ausgleich zwischen jener gottmenschlichen und dieser weltmenschlichen Beziehungsart unseres Daseins von nöten, so daß dadurch jene an und für sich unveränderliche christliche Grundwahrheit des gottmenschlichen Religionsprozesses sich zugleich immer auch in ihrem lebendigen Verhältnis zu der jeweiligen Einsicht in den natürlich-geschichtlichen Lebenszusammenhang darstellen muß. Eben deswegen werden also jene Grundwahrheiten beständig eine geschichtlich bestimmte Erscheinungsform annehmen, so daß dadurch jener irrtümliche Schein entstehen kann, als ob sie selbst der geschichtlichen Veränderung unterworfen wären. Aber nicht sie sind veränderlich, sondern nur der Beziehungsausgleich zwischen ihrem ewigen Wesen und der empirischen Erkenntnisentwicklung. Diesen erneuten und notwendigen Beziehungsausgleich für den gegenwärtigen Stand der Dinge zu geben, hat sich nun die kirchliche Theologie bisher außerstande gezeigt, und darauf beruhen alle jene friedlosen und kirchenfeindlichen Verneinungen. Es ist dadurch jener unheilvolle Zustand heraufbeschworen worden, daß die Einen der Kirche unwillig den Rücken kehren, weil die alte Form ihrer Lehre nicht mehr mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaft und der Geschichte in Einklang zu bringen ist, und daß die anderen diesen Wissenschaften grollen, weil sie durch ihre Neuerungen das religiöse Leben zu untergraben scheinen. Der Theologie aber kann in ihrer gegenwärtig vorherrschenden Richtung der ernste Vorwurf nicht erspart werden, daß sie die Religionswissenschaft zur bloßen Religionsgeschichte heruntergedrückt hat, und daß sie sich zugleich damit in einer schier unbegreiflichen Kurzsichtigkeit gerade des Mittels entäußert hat, mit dem alle ewigen Wahrheiten einzig und allein wissenschaftlich faßbar gemacht werden können: der spekulativen Religionserkenntnis.

Wenn der Protestantismus, wie diese psychologisch-geschichtliche Richtung behauptet, allerdings weiter nichts mehr wäre, als eine durch religionsgeschichtliche Werturteile psychologisch bestimmte Glaubensgemeinschaft, dann hätten Feuerbach und Strauß auf der einen Seite und auf der anderen Lagarde und Drews freilich recht, daß ein solches Christentum weiter keine weltbedeutende Rolle mehr zu spielen hat. Sollte es denn aber wirklich anzunehmen sein, daß der spekulative Geist des göttlichen Wortes (Logos), wie er unserem Volke in der Reformation zum Durchbruch gekommen ist, und der spekulative Geist der denkenden Vernunft, wie er sich im Zeitalter unseres klassischen Idealismus verlebendigt hat, deswegen der protestantischen Kultur wieder abgestorben sein sollte, nur weil eine gewisse empirisch-psychologistische Theologie ihrerseits diesen Geist nicht mehr zu begreifen vermag und ihn deshalb wohlfeilem Gespött ausgesetzt hat? — Aber es ist dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen! Schon regt sich in weiten Kreisen der starke Widerwillen gegen die Einseitigkeit einer Theologie, welche sich der spekulativen

Vernunfterkenntnis glaubte für die Religionswissenschaft entäußern zu dürfen und dadurch die religiöse Rechtfertigung und Versöhnung tatsächlich in die Flachheit des Moralpsychologismus und des historischen Relativismus aufzulösen drohte. Dieses Verfahren, dauernd festgehalten, hätte dann allerdings den Ruin des Protestantismus herbeiführen müssen, weil eine Theologie des Psychologismus und Relativismus das Gegenteil von dem ist, was ihr Name besagt. Aber schon hat der Gang der Entwicklung eine neue, entscheidende Wendung genommen; schon ist die Einsicht wieder erwacht, daß ohne die Kraft des spekulativen Erkennens die göttliche Wahrheit auch in ihrer religiösen Form wissenschaftlich nicht begreifbar ist, und vor allen Dingen ist schon wieder nachdrücklich zum Bewußtsein gekommen, daß die gegenwärtig wichtigste Aufgabe der Theologie, nämlich die Herstellung des Beziehungsausgleiches zwischen den unveränderlichen christlichen Grundwahrheiten einerseits und den Erkenntnisfortschritten der Historie und der Naturwissenschaft andererseits, nur auf der Grundlage der Wiedererneuerung des philosophischen Idealismus lösbar ist. Was könnte für diese Wendung und Wandlung des Geisteslebens bezeichnender sein, als daß das Verlangen nach religionsphilosophischer Fundamentierung wieder stark im Wachsen begriffen ist und nach langer Ebbe eine nicht unbeträchtliche Publikationsflut auf diesem Gebiet bereits gezeitigt hat!

In dieser Renaissance der Religionsphilosophie stellt aber das Drewssche Buch „die Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes", abgesehen von der unzureichenden Beurteilung der geschichtlichen Bedeutung des Protestantismus und des Christentums überhaupt, unter allen den verwandten Werken die energievollste Leistung dar. Zwar wird man nicht sagen können, daß mit dieser Arbeit schon der zerrissene Faden der echt religionsphilosophischen Forschung wieder angeknüpft wäre, aber Drews kommt diesem Ziele in einzelnen Abschnitten, wie namentlich in demjenigen über „Religion und Sittlichkeit", doch schon erheblich nahe. Daß aber die Wiederherstellung des inneren Zusammenhangs mit der klassischen Geistesentwicklung unseres Volkes tatsächlich noch nicht erreicht ist, gibt der Verfasser selbst indirekt mit der Behauptung zu verstehen, daß es bisher noch gar keine echte Religionsphilosophie gebe. „Wir haben", sagt er gleich anfangs, „bis jetzt, wenn man von E. v. Hartmanns „Religion des Geistes" absieht, noch gar keine wirkliche Religionsphilosophie, sondern nur Mischprodukte von Religionsphilosophie und theologischer Dogmatik, weil die Verfasser der einschlägigen Werke ihre persönliche Religion von vornherein mit der Religion schlechthin identifizieren, jede Abweichung vom Inhalte ihrer Religion als irreligiös bezw. als unwissenschaftlich verwerfen und, statt einer Untersuchung des Wesens der Religion, eine apologetische Verherrlichung der eigenen Religion im Sinne der Dogmatik zu liefern pflegen." In Wirklichkeit besagen solche Auslassungen jedoch nur, daß dem betreffenden

Forscher die wahre Erkenntnis der in Frage kommenden Entwicklungsidee noch fehlt und ein lebendiger Zusammenhang noch nicht vermittelt ist. Die Hauptfrage wird daher sein, weshalb auch das von Drews eingeschlagene religionsphilosophische Verfahren, trotzdem es von allen gegenwärtigen Untersuchungen über das Wesen der Religion den größten Fortschritt darstellt, strengeren Anforderungen nicht genügt.

Drews geht von dem kritischen Nachweis aus, daß der wahre Charakter aller Religion durch das heut übliche geschichtliche und empirisch-psychologische Verfahren der Theologie wissenschaftlich nicht erkennbar gemacht werden kann. Er behauptet mit vollem Recht, daß die Wahrheit der Religion nimmermehr aus der bloß unmittelbaren Wirklichkeit einer vorhandenen Religion oder einer Mehrheit von solchen sicher ergründet zu werden vermag, sondern nur aus der Entwicklung der Idee der Religion. Man sollte nun meinen, daß dann davon ausgegangen werden müßte, festzustellen, was die Idee sei und wie sie sich selbst im Menschen und in der Menschheit zur religiösen Vernunftfunktion bestimme. Denn zweierlei ist nur möglich: entweder man nimmt den wirklichen Erscheinungszusammenhang des Lebens oder aber das Wesen des Ganzen überhaupt zur Grundlage der Untersuchung. Jenes ist das Verfahren der empirischen Wissenschaften, dieses dasjenige der religiösen und philosophischen Spekulation. So ist die Wirklichkeit der Natur, der Dinge und des natürlichen Lebens, lediglich ein Inbegriff von begrenzten Erscheinungen, und die darauf gerichtete Wissenschaft kann daher nichts weiter ermitteln als den Kausalzusammenhang dieser gegebenen Erscheinungstatsachen. Dieses Erkenntnisverfahren wird stets von der genauen Beobachtung und Feststellung der einzelnen Erfahrungsvorgänge ausgehen und sich nach und nach auf den gesetzmäßigen Zusammenhang der gesamten Mannigfaltigkeit der Daseinserscheinungen auszudehnen suchen; es wird aber auch im besten Falle nichts weiter erkennbar zu machen vermögen, als wie die Erscheinungen als Erscheinungen gegen einander begrenzt sind und wie sie als solche in durchgängiger Wechselwirkung unter sich stehen. Während nun die einseitigen Köpfe unter den Empirikern glauben, daß es überhaupt keine andere wissenschaftliche Erkenntnisart als diese geben könne, eröffnet die Religion und die Philosophie nichtsdestoweniger eine ganz andere, höhere Erkenntnismöglichkeit. Gehen nämlich die empirischen Wissenschaften von der Mannigfaltigkeit der endlichen Erscheinungen aus, so muß dementspechend notwendig auch das entgegengesetzte Bestreben hervorgerufen werden, die Einheit und das Wesen des Ganzen als solches zu erkennen, das jener Erscheinungsmannigfaltigkeit gemeinschaftlich zu Grunde liegt. Dieses spekulative Erkenntnisbestreben ist genau so ursprünglich wie das empirische; denn ohne die Entgegensetzung dieser beiden Erkenntnistriebe kann weder der eine noch der andere zum Bewußtsein kommen. Gibt es also eine empirische Er-

kenntnis, so muß es ebenso notwendig auch eine nicht-empirische, spekulative Erkenntnis geben, und diese findet ihren Ausdruck in der religiösen und philosophischen Geistesbewegung.

Die Theologie und die Philosophie unterscheiden sich also dadurch prinzipiell von allen anderen Wissenschaften, daß sie sich nicht wie diese lediglich mit der gegebenen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, sondern mit der sich in dieser Erscheinungswelt entfaltenden Einheit und dem Wesen des Ganzen befassen. Aber während die Philosophie hierbei ganz allgemein und rein begrifflich verfährt und so jene, sich selbst zur Mannigfaltigkeit der Erfahrungswelt bestimmende Wesenseinheit als logische Idee darstellt, begreift die Theologie diese Idee bereits weniger allgemein mit einer konkreten Bestimmtheit, nämlich mit derjenigen der reinen Persönlichkeit. Diese als Persönlichkeit näher bestimmte Idee heißt aber Gott. Es ist also das Kennzeichen aller echten, unverfälschten Theologie, daß sie stets von Gott als der Einheit, dem Mittelpunkt und dem Wesen des persönlich wirkenden Ganzen ausgeht und die Erscheinungen der Natur und der Menschenwelt nur als Selbstbestimmungen, Selbstbewegungen, Selbstbeschränkungen des göttlichen Geistes begreift. Dagegen liegt es außerhalb des Bereichs der Theologie, die ausschließlich empirischen Beziehungen der Erscheinungen als Erscheinungen auf einander zu ermitteln, mögen sie nun physischer oder psychisch-geschichtlicher Art sein. Daraus ist zu entnehmen, wie verwirrend und geradezu verhängnisvoll der Irrtum jener unspekulativen Richtung der Theologie wirken mußte, welche in unserer Zeit auch die Religionswissenschaft, ihrer eigensten Natur entgegen, zu einer psychologischen und historischen Erfahrungswissenschaft zu machen trachtete. Es war die schwerste Hemmung, von der die Entwicklung des Protestantismus in neuerer Zeit betroffen wurde, als diese Auffassung die Vorherrschaft innerhalb der Theologie gewann. Darum muß es gegenwärtig als die erste und wichtigste Forderung dieser Wissenschaft erkannt werden, jene gänzliche Verkehrung des Hauptprinzips aller theologischen Forschung wieder aufzuheben. Die Frage aller Fragen muß daher lauten: durch welches vermittelnde Verfahren können wir uns aus dem unmittelbaren Zustande unserer heutigen Erfahrungserkenntnis wieder zu dem Mittelpunkt der alles bestimmenden göttlichen Idee erheben?

Man sollte nun annehmen, wenn irgendwo, so wäre hier der bedeutsame Anlaß gegeben, den unterbrochenen Zusammenhang mit unserem klassischen Idealismus wiederherzustellen. Denn, was war die große Leistung dieses Idealismus anderes als die Gewinnung der Methode, um Welt und Leben aus der allschöpferischen Einheit der göttlichen Idee begreifbar zu machen. Diesen Weg ist aber Drews nicht gegangen; sondern er hat es gemäß der Behauptung, daß wir „bis jetzt noch gar keine wirkliche Religionsphilosophie haben", für notwendig erachtet, nunmehr seiner-

seits erst die richtige Methode aufzustellen. Er bezeichnet dieses neue Verfahren als „psychologisch-spekulativ", obwohl sich bei genauerer Prüfung ergibt, daß diese Methode sich lediglich als eine Neugestaltung des induktiven Rationalismus der älteren Philosophie zu erkennen gibt. Die Religionsphilosophie soll eine vernünftige Verwirklichung der idealen Religion entwickeln; — das ist der rationale Zug. Aber diese Begründung soll weder aus der absoluten Idee noch aus der objektiven Erscheinung der geschichtlichen Religionen gewonnen werden, sondern aus den psychischen Funktionen, die überhaupt das religiöse Bewußtsein konstituieren; — das ist der induktive Psychologismus. Es findet hier also nicht eine strenge Scheidung und Überwindung des Gegensatzes von Empirismus und Rationalismus statt, sondern eine eigentümliche Verquickung in der Weise, daß der Versuch gemacht wird, die Idee der Religion aus den betreffenden psychischen Funktionen rational zu vermitteln. Das würde dann die Vernunftreligion sein, wie sie sich „unabhängig von aller historischen Tatsächlichkeit" darstellt, und zu welcher sich „die tatsächlich gegebenen Religionen nur wie die im Prisma zerstreuten Farben des reinen Lichtes verhalten". Ein solches Verfahren ist aber nicht spekulativ, sondern ausgesprochen rationalistisch, was sich ganz unzweideutig darin zu erkennen gibt, daß gesagt wird: „Die Vernunftreligion in dem hier gemeinten Sinne macht die unmittelbare psychologische Erfahrung, wie sie bei jedem religiös veranlagten Menschen zu finden ist, zur Unterlage ihrer Untersuchung und strebt, durch vernünftige Überlegung festzustellen, welche gedanklichen Folgerungen sich aus der Beschaffenheit und dem Verhältnis der religiösen Funktionen ergeben." Das ist im wesentlichen dieselbe Methode wie die der englischen Religionsphilosophen des 17. und 18. Jahrhunderts. Und nur darin unterscheidet sich Drews von diesen Denkern, daß ihr Religionsbegriff schließlich eine abstrakt-moralische Fassung erhält, während der seinige vielmehr eine konkret-individualistische Gestalt annimmt, insofern die Religion von ihm bestimmt wird: „als ein Verhältnis zwischen dem Selbstbewußtsein des Menschen und seinem Weltbewußtsein einerseits und dem Gottesbewußtsein des Menschen andrerseits, so zwar, daß das letztgenannte Verhältnis ihm zum Mittel wird, um den Widerspruch in dem ersteren Verhältnis aufzuheben."

So sehr nun Drews durch das von ihm eingeschlagene Verfahren den ganz untheologischen Relativismus der Gegenwart überholt, so wenig hat er doch andererseits die ebenso von Hegel wie von dem späteren Schelling bereits erreichte Höhe der religionsphilosophischen Erkenntnis für unsere Zeit wieder zu gewinnen vermocht. Auch der Rationalismus des 18. Jahrhunderts war davon ausgegangen, aus den allgemeinen religiösen Bewußtseinsfunktionen den Begriff der Vernunftreligion zu bestimmen und an der Hand dieses abstrakten Begriffs die wirklichen Religionen als kon-

ventionelle Gebilde zu kritisieren. Es braucht dabei nur an das Märchen von den drei Ringen in Lessings Nathan erinnert zu werden. Nicht anders geht Drews zu Werke, nur daß er wirklich das religiöse Selbstbewußtsein und nicht wie dort das abstrakt-moralische Bewußtsein zur Grundlage nimmt. Diese Methode leidet aber, wie dies auf dem Wege von Kant bis zu Hegel zur Erkenntnis gebracht wurde, an einem doppelten Fehler. Einerseits nämlich soll die Wahrheit und Wirklichkeit der Religion ganz einseitig aus der subjektiv beschränkten Erfahrung des gegebenen religiösen Bewußtseins und zwar vermittelst eines von allen besonderen Unterschieden abstrahierenden Verfahrens erkannt werden. Und andererseits wird die objektive Verwirklichung der religiösen Wahrheit in dem Bestande und der Entwicklung der geschichtlichen Religionen für die Begründung der Methode völlig außer Acht gelassen, sodaß sie nur hinterher zum Gegenstand kritischen Raisonnements gemacht wird. Dagegen aber ist zu sagen, und diese Einsicht ist ein Haupterfordernis aller echt religionsphilosophischen Untersuchung, daß es eine ganz verschiedene Aufgabe ist, psychologisch darzulegen, wie das religiöse Bewußtsein in der subjektiven Erfahrung des einzelnen Menschen zustande kommt und sich äußert, und eine ganze andere Aufgabe, zu ergründen, worin die Wahrheit und die Wirklichkeit des religiösen Geistes besteht. Gewiß wird der Mensch immer erst die psychische Erfahrung religiöser Bewußtseinsäußerungen gemacht haben müssen, ehe er zur wissenschaftlichen Erkenntnis der Religion fortschreiten kann; aber die Sicherheit dieser Erkenntnis hängt im Gegenteil gerade davon ab, daß sich das erkennende Subjekt von seiner psychischen Erfahrungsbeschränkung freizumachen versteht. Die religiöse Bewußtseinsfunktion als solche kündigt immer nur das wirkliche Dasein eines derartigen inneren Vorganges an, aber sie gibt keinerlei Kriterium an die Hand, um zu erkennen, ob sich das betreffende religiöse Erlebnis auf wahrer oder falscher Bahn bewegt. Es ist der Grundirrtum jeder Art von Psychologismus, anzunehmen, daß die psychischen Erscheinungen an sich irgend ein Kennzeichen der Wahrheit enthalten. Darum ist es schlechterdings unzureichend, die Religionsphilosophie auf die entsprechenden psychischen Funktionen begründen zu wollen. Diese müssen vielmehr in ihrer Unmittelbarkeit ohne weiteres als gegeben vorausgesetzt werden, während die Wahrheit der Religion nur durch denjenigen Prozeß bestimmt werden kann, durch den allein das Kriterium des Wahren und Falschen herausgestellt werden kann, nämlich durch das Denken und demgemäß hier durch das religiöse Denken. Psychische Funktionen sind lediglich endliche, begrenzte, beschränkte Daseinsäußerungen des unendlichen Geistes, und daher ist psychisches Erkennen nur endliches, beschränktes Erkennen und ebenso psychisches Wollen oder Begehren nur endliches, beschränktes Wollen. Diejenige Geistestätigkeit aber, die sich allein

von diesen psychischen Beschränkungen frei zu machen vermag, ist das Denken; aber nicht das empirische, noch auch das formale und rationalistische Denken, sondern einzig und allein das spekulative Denken, das sich, wenn auch nur in reiner Allgemeinheit, seine allumfassenden, alles in sich begreifenden Bestimmungen und Gegensätze selbst zu setzen und als sich entgegengesetzte wieder aufzuheben vermag. Das ist die Wissenschaft der Idee, und keine andere als diese kann die Grundwissenschaft aller anderen philosophischen Erkenntnis bilden, handle es sich nun um die Philosophie der Natur oder des Rechtes, der Kunst oder der Religion. Die religionsphilosophische Grundfrage kann daher nur lauten: wie bestimmt sich die Idee des reinen, allgemeinen Denkens zur konkreten Idee des religiösen Denkens und welches sind die notwendigen Durchgangs- oder Entwicklungsbedingungen, unter denen sich dieser religiöse Prozeß fortschreitend empirisch verwirklicht, wie er dann als solcher in den geschichtlichen Religionen seine objektive Erscheinungswirklichkeit findet?

Bis zu dieser Problemstellung war der klassische Idealismus gelangt, und diese Höhe der denkenden Forschung ist noch nicht wieder erreicht. Das tritt zutage, wenn Drews, dessen Werk unter allen religionsphilosophischen Darstellungen der spekulativen Erfassung dieses Gegenstandes noch am nächsten kommt, dennoch die Frage nach dem Wesen der Religion dahin formuliert: „Welches ist der allgemeine psychologische Ausdruck für die Entstehung desjenigen Komplexes psychischer Erscheinungen, die der Religion, im Unterschiede von den übrigen Gebieten des menschlichen Seelenlebens angehören?“ Der hierbei mitspielende Irrtum besteht nicht darin, daß mit der Feststellung dieses Unterschiedes überhaupt erst der Anfang gemacht wird, denn das ist selbstverständlich, wohl aber in der unphilosophischen Annahme, daß aus psychologischen Unterscheidungen und Induktionen an sich schon das Wesen der Religion ergründet werden kann. Ein solches Vorgehen führt dann zu der Aufstellung des vagen Begriffs einer ganz subjektiven Idealreligion, nämlich derjenigen des Verfassers selbst, und im Zusammenhang damit zu einer ungenügenden, nur räsonnierenden Aburteilung der objektiven Wirklichkeit der geschichtlichen Religionen. Denn, obwohl Drews beständig erklärt, daß das Wesen der Religion allein aus ihrer Idee zureichend erkannt werden kann, so ist doch diese Idee bei ihm nichts anderes als ein bloß psychologischer Begriff, der sich in allen objektiven Religionen außer der Drewsschen Idealreligion nur unvollkommen verwirklicht findet. Zur Festsetzung der religiösen Wahrheit ist aber die Ermittlung der religiösen Objektivität in den geschichtlichen Religionen mindestens von derselben Bedeutung wie diejenige der religiösen Subjektivität in den psychischen Funktionen. Es ist nämlich purer Rationalismus, wenn Drews inbezug auf die objektive Wirklichkeit der Religionen lediglich dies geltend macht, die Religionsphilosophie müsse fordern, „daß ihre aus dem

religiösen Verhältnis mit logischer Folgerichtigkeit entwickelten Behauptungen eine mehr als bloß subjektive Wirklichkeit besitzen, ohne daß sie doch imstande ist, die objektive Realität ihrer gedanklichen Bestimmungen aufzuzeigen". Das eben ist der Mangel dieser „psychologisch-spekulativen" Methode, daß die Religionsphilosophie auf diese Weise die objektive Realität ihrer gedanklichen Bestimmungen nicht aufzuzeigen vermag. Aber eine Philosophie, die dazu außerstande ist, usurpiert nur die Bezeichnung „spekulativ", ohne es wirklich zu sein. Denn das ist ja gerade das Wesen des spekulativen Denkens, daß der Begriff nicht nur seine innerlich-gedanklichen Bestimmungen entwickelt, sondern auch diejenigen Bedingungen, auf denen seine äußere Verwirklichung beruht, und zwar so, daß diese Bedingungen der objektiven Verwirklichung auch nur den einen Faktor der Wahrheit ausmachen, während die vollendete Wahrheit sich erst in der Idee als der sich gegenseitig aufhebenden Vereinigung des Begriffs- und des Wirklichkeitsfaktors vergegenwärtigt. Jeder Art von psychologischem Rationalismus muß es dagegen verschlossen bleiben, daß gerade in den geschichtlichen Religionen der objektive Entwicklungsfaktor der Idee der Religion als die Bedingung ihrer empirischen Verwirklichung schöpferisch hervortritt. Bei Drews steht der psychologische Begriff der Religion oder ihr „Vernunftideal" auf der einen Seite und die wirklichen Religionen auf der anderen Seite, so daß sie sich immer nur gegenseitig anzunähern und zunehmend in größere Übereinstimmung zu bringen suchen. Von diesem Standpunkt aus ist daher eine tiefere geschichtliche Würdigung der objektiven Religionen geradezu unmöglich, weil hier noch die spekulative Einsicht fehlt, daß in jeder dieser Religionen immer auch die Idee der Religion schon gegenwärtig ist, weil sie in ihnen beständig den einen, nämlich den objektiven Faktor ihrer Wahrheit verlebendigt. Es ist daher auch völlig erklärlich, daß Drews nicht das mindeste Verständnis dafür zu gewinnen weiß, weshalb das Christentum als die absolute Religion angesehen werden muß. Wenn er uns selbst dann aber den Weg zu weisen sucht, wie wir im Gegensatz zu dem protestantischen Christentum zu einer eigenen germanischen Religion gelangen sollen, so vermögen wir darin nur einen Abfall von der absoluten Geistesreligion zu sehen, weil sich hierdurch tatsächlich wiederum ein Zurücksinken von der Universalität der Religion auf die gerade im Christentum endgültig überholte Stufe der Partikularreligionen vollziehen würde.

Trotz einer großen Anzahl sehr geistvoller Einzelausführungen muß daher von dieser „psychologisch-spekulativen" Methode der Religionsphilosophie gesagt werden, daß sie weder imstande ist, der objektiven Wirklichkeit der Religionen gerecht zu werden, noch daß sie geeignet ist, die gegenwärtige Verwirrung auf dem Gebiete der Religionswissenschaft zu beseitigen. Aber daß die Erneuerung der spekulativen Religionsphilosophie heut so

notwendig ist wie das liebe Brot, — zur Erweckung dieses Bewußtseins hat Drews redlich das Seinige beigetragen, und darin liegt der hauptsächliche Wert seiner Arbeit. Worauf es aber wirklich ankommt, ist dies, daß der Faden der geistigen Entwicklung, der von Luther zu Kant und Fichte, zu Goethe und Schiller, zu Schleiermacher und Hegel führt, vor allen Dingen wieder angeknüpft wird; dann aber, daß die Methode der spekulativen Erkenntnis eine solche Vertiefung und Umgestaltung erfährt, daß sie die ewigen Wahrheiten des Christentums und des geistigen Lebens überhaupt mit den Fortschritten der empirischen Geschichtsforschung und Naturerkenntnis in Einklang zu bringen vermag. Nur von der spekulativen Geisteswissenschaft aber kann diese Bewegung ausgehen, eben weil sie keine Teilwissenschaft, keine Einzelwissenschaft ist, sondern weil sie die Erkenntnis von der Einheit und dem Wesen des Ganzen ist. Ist der Geist des Christentums der wahre, göttliche Geist, so kann er auch nicht in einem unlöslichen Widerspruch zu dem Geist der Natur und dem Geist der Geschichte stehen. War es die Schranke des klassischen Idealismus, daß er in seinen Systemen der Selbständigkeit der Erfahrungswissenschaften keine für das Ganze notwendige Erkenntnisfunktion eingeräumt hat, so wird sich zunächst hierauf die Fortbildung der spekulativen Methode zu erstrecken haben. Wahrhaft philosophische Einsicht muß imstande sein, auch der Funktion der empirischen Erkenntnis das Gebiet ihrer selbständigen Betätigung zu sichern. Auf der Grundlage dieser Erneuerung der philosophischen Methode muß insbesondere dann die Theologie dazu übergehen, die ewigen Glaubenswahrheiten des Christentums nunmehr in einer solchen Form zum Bewußtsein zu bringen, daß die Ergebnisse der empirischen Forschung über die Entstehung der biblischen und dogmatischen Urkunden, wie über den geschichtlichen Ursprung und die wahre, geistige Bedeutung ihrer mythischen und metaphysischen Vorstellungsmittel der religiösen Anschauungsweise eingeordnet und begreiflich gemacht werden können. Das aber ist möglich! Nicht jedoch der psychologische und geschichtliche Relativismus kann diese Wiedergeburt des Geistes herbeiführen; er verhindert sie nur. Ermöglichen kann sie nur die Erneuerung des religiösen Denkens, jenes Denkens, das die Wahrheit und das Leben der göttlichen Idee in ihrer Selbstentfaltung und Selbstoffenbarung zu begreifen und zu entwickeln vermag. Und dies ist das Letzte, was in diesem Zusammenhang darüber angedeutet werden kann, daß es hierfür nur Ein Mittel gibt, und daß dies nur von einer echt spekulativen Theologie ergriffen zu werden vermag. Das ist das Mittel, von dem bloßen Wortlaut und der sinnlich-geschichtlichen Vorstellungsweise der biblischen Schriften und der Glaubensbekenntnisse auf die lebendigen, allgemeinmenschlichen, religiösen Geistesprozesse zurückzugreifen, die in jener Darstellungsform nur eine singulär fixierte, zeitlich und inhaltlich begrenzte Verständlichmachung erfahren haben. So wäre die kirchliche Lehre

von der jungfräulichen Geburt, von der Versuchung und Verklärung, von der Höllenfahrt, der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi, wie die Ausgießung des heiligen Geistes usw. schlechterdings kein Inbegriff ewiger Geisteswahrheiten, wenn sie lediglich einen bestimmten einmaligen, sinnlichen, zeitlichen Vorgang vergegenwärtigen. Sie sind aber gerade solche ewige Wahrheiten, die von aller Veränderung der geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis völlig unabhängig sind, — solche allgemeinmenschlichen Prozesse des religiösen Lebens, die einerseits auf keinerlei Zauber oder Magie beruhen, andererseits aber keineswegs sinnlichen, natürlichen, psychischen Ursprunges sind. Daß es sich hierbei um die stetige Wiedererneuerung ewig lebendiger Geistesvorgänge und nicht um das Fürwahrhalten eines bloß einmaligen geschichtlich-sinnlichen Faktums handelt, ist der gegenwärtigen Menschheit nur deshalb so unverständlich geworden, weil uns die anschauliche Vorstellungsweise jener alten Zeit inzwischen völlig fremd geworden ist. Eben deswegen aber kann es heut gar kein anderes Mittel geben, um das Verständnis und die Vermittlung jener religiösen Lebenswahrheiten fort und fort zu erneuern, als von der sprachlich fixierten Form der biblischen und dogmatischen Darstellung wieder auf die geistigen Prozesse selbst, in denen sich die religiöse Wiedergeburt vollzieht, direkt zurückzugehen. Dazu ist jedoch die Neubelebung der echt spekulativen Geistesschulung erforderlich, die sich nicht mit den endlichen, beschränkten Funktionen der psychischen Erlebnisse, sondern mit den unendlichen Funktionen des denkenden, göttlichen Geistes zu befassen hat. Dieses methodische Werkzeug der Theologie in die Hand zu geben, das ist die genau bestimmte und unnachläßliche Forderung, die der Erneuerung der Religionsphilosophie zu stellen ist.

Berichte.

Das Wiederaufleben alter Philosophie.

Von **Otto Braun.**

Das Wahre war schon längst gefunden,
Das alte Wahre, faß es an.

Goethe.

I.

Wir leben in einer Übergangszeit, darüber sind die Stimmen ziemlich einig. Es ist etwas im Werden; man weiß zwar noch nicht genau, *wie* es werden wird; aber *daß* etwas wird, ist sicher. Denn das große Grundproblem unserer Zeit, wie nämlich das Äußere dem Inneren würde zu unterwerfen sein, dem es über den Kopf gewachsen ist, bewegt uns bis ins Tiefste. D.h. diese Bewegung muß man in den Kreisen suchen, die man

als „kulturtragend" bezeichnet, nicht etwa in den Gemeinden niedersächsischer Bauern, die allerdings nichts von einem Sprunge wissen, der unser modernes Leben durchzieht. Wir suchen nach etwas Neuem; die Erkenntnis, daß die alten Maßstäbe und Richtlinien unseres Lebens nicht mehr genügen, hat sich immer weiter durchgesetzt. Das ist aber der Anfang zu etwas Großem; dieses Suchen ist selbst schon groß! Drum ist es eine Freude, heute zu leben! Nichts ist ja fertig, alles im Fluß; die Starrheit, der Dogmatismus ist gebrochen, dem Leben ist freie Bahn geschaffen! Was wird noch Alles auftauchen, was werden wir noch Neues erkennen! Der neuen Erfindungen der Technik sind wir jetzt müde: Geistigkeit verlangen wir wieder. Der Geist hatte ja seine Heimat verloren, nachdem er die höchsten Gipfel zur Zeit der spekulativen Denker erstiegen hatte. Nun fühlten wir uns selbst entfremdet, unser wahres, geistiges Wesen war unterdrückt — jetzt regt es sich wieder gewaltig und neue Tiefen erschließen sich uns, und neue Höhen bieten sich unserm entzückten Blick. Nur vorwärts, vorwärts deutsches Volk, auf dem Wege zu Religion und Geisteskultur! Vor 100 Jahren bildetest du eine geistige Einheit und wurdest so zu einer Nation; jetzt bist du nach draußen stark, nun werde es auch im Innern!

„Ja, es wird am deutschen Wesen,
Einmal noch die Welt genesen."

singt unser großer Dichter! Möge er auch für unsere Zeit Recht behalten! Jeder kann das Seine dazu tun, um deutschem Wesen seine Tiefe wiederzugewinnen, alles Undeutsche zu vertilgen, nur Wahres und Echtes gelten zu lassen. Wir müssen siegen im Kampf gegen die geistige Unkultur, sonst ist Alles verloren!

Und es sind Hoffnungen, daß wir auf einem Wege sind, der zur Höhe führt! So nur können wir uns eine charakteristische Erscheinung unserer Tage deuten: die Renaissance der griechischen und älteren deutschen Philosophie. Die zünftigen Philosophen hatten sich zwar schon früher stets mit der Vergangenheit beschäftigt; aber gerade in der letzten Zeit hat die philosophische Geschichtsforschung erst ihren Höhepunkt erreicht in den Werken eines Kuno Fischer und Windelband. Vor allem aber ist es noch ein zweites, was ich hier gerade hervorheben möchte. Diese Renaissance ist nicht auf Gelehrtenkreise beschränkt geblieben, sondern hat sich weiter in die Allgemeinheit verbreitet. Unser Leben hat die vorgezeichneten festen Bahnen früherer Tage verlassen und wird ohne sicheren Halt nach den verschiedensten Richtungen gezogen. So sucht es in der Vergangenheit Richtlinien und Ziele, die die Gegenwart ihm nicht bietet.

Um aber zu dieser Vergangenheit gelangen zu können, wurden dringend neue Ausgaben und Übersetzungen der alten Denker notwendig. Denn es genügte den Meisten nicht mehr, aus zweiter Hand die Lehren jener Männer kennen zu lernen, man wollte die Worte selbst hören, sich selbst in die Schriften vertiefen. So ist es denn das nicht genug zu rühmende Unternehmen eines unserer größten Verleger, Eugen Diederichs in Jena, daß er einen großen Teil seiner Tätigkeit in den Dienst der von uns bezeichneten Renaissance stellt. In diesem Verlage sind eine sehr große An-

zahl Neuausgaben und Übersetzungen älterer Denker erschienen, bisher an die 50, die dem deutschen Leser das Eindringen in die Ideen jener Denker ermöglichen.

Die Ausgaben sind ihrem Zweck entsprechend nicht für Philologen gearbeitet und entbehren des wissenschaftlichen „Apparates". Sie stellen sich eben in den Dienst des Suchens nach Weltanschauung. Nicht dem Sprachforscher wollen sie dienen, sondern sie wollen ein geistiges Besitztum für Denkende und nach Erkenntnis ringende Menschen sein. Auch so bringen sie natürlich eine auch philologisch durchaus richtige Übertragung und sind z.T. mit ungeheurer rein wissenschaftlicher Arbeit zusammengestellt; vor allem aber ist Gewicht auf eine deutsche, lesbare Übersetzung gelegt, die den Ideengehalt dem deutschen Leser verständlich macht. Noch eine Eigenschaft zeichnet sie gemeinsam aus: die schöne Ausstattung. In würdigem, ernstem Gewande erscheinen diese Bände, zum großen Teil in Pergament gebunden, oder in schönstem Leder mit feinen Farbentönen. Klar ist der Druck, geschmackvoll die Titelzeichnung. Auch dies Äußere ist nicht bedeutungslos: eine Erziehung des Auges zur Freude an künstlerischem Gewande wird dadurch erreicht. Unsere moderne „Buchkultur" im Zusammenhang mit dem ganzen Kunstgewerbe ist auch ein Symptom dafür, daß noch lange nicht alle Kräfte des deutschen Volkes zu neuem Aufbau erschöpft sind.

Durchwandern wir ungefähr chronologisch die bis jetzt vorliegenden Ausgaben.

Die Vorsokratiker sind geplant, aber noch nicht erschienen.*) Beginnen wir mit jenem für uns so wichtigen und bedeutsamen Buch, das uns die Kenntnis des großen Begriffsphilosophen vermittelt, der die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabholte: des Sokrates. Es sind Xenophons Memorabilien. (1906, br. 4 ℳ.) Wie weit das Bild, das Xenophon von seinem Lehrer entwirft, historisch treu ist, ist ja eine Frage, über die Berge von Büchern geschrieben sind. Joels Forschungen haben jedenfalls unsern Glauben an diese Treue sehr erschüttert. Trotz allem ist es ein bedeutsames Literaturdenkmal. Denn ein interessanter Mensch ist dieser Xenophon zweifellos gewesen, wenn er auch kein selbständiger Denker war. Seine intellektuelle und schriftstellerische Begabung ragte weit über das Mittelmaß. Die vorliegende Übersetzung hat Otto Kiefer-Stuttgart besorgt, eine Einleitung ist nicht gegeben — sie wäre auch zwecklos. Die Übertragung folgt den oben angegebenen Prinzipien (es ist hier nicht der Ort, sie eingehend zu prüfen), und ist im Ganzen durchaus gelungen.

Das gilt in noch höherem Grade von den Plato-Übersetzungen, die Dr. Rudolf Kassner verfaßt hat: es sind wirklich gelungene Nachdichtungen, die hier geboten werden. Bis jetzt sind erschienen: Phaidon, Phaidros, Gastmahl und Jon, Lysis, Charmides (à 2,50); der „Staat" soll in kurzer Zeit folgen. Es ist wirklich geglückt, die griechischen Redewendungen ganz verschwinden zu lassen und wirkliches Deutsch an ihre Stelle zu setzen, und dann vor allem die Gedanken Platons klar wiederzugeben, in einer Fassung, wie sie unserm Sprachgebrauch entspricht. Dabei ist der poetische Zauber der Dialoge nicht geschwunden; sie sind wirkliche

*) Sie liegen jetzt vor.

Dichtungen geblieben. Ich kann hier nur eine kurze Probe geben aus dem Phaidros: „Es sind der Seele die Flügel gewachsen, damit sie das Schwere zum Himmel emporhebe dorthin, wo das Geschlecht der seligen Götter wohnt. Denn nur ... im Fluge haben wir Anteil am Göttlichen. Alles Göttliche ist schön und weise und gut; vom Schönen und Weisen und Guten nähren sich und an diesem wachsen die Flügel der Seele, am Häßlichen und Bösen welken sie und fallen ab. ... Die Seelen der Unsterblichen treten aus dem Himmel heraus. ... Wohin die Unsterblichen jetzt blicken, dort wohnt das große Sein: farblos und ohne Gestalt und ungreifbar, und nur der Lenker der Seele, der Geist, vermag es zu schauen, denn nur um dieses große Sein bemüht sich das wahre Wissen."

An den großen Dichterphilosophen schließen wir seinen größten Schüler: Aristoteles. Auch seiner Werke hat Diederichs sich angenommen. Erschienen ist bisher die Metaphysik (7,50), geplant die Ethik und Psychologie. Der Übersetzer ist Prof. Adolf Lasson-Berlin. Auch er steckt sich sein Ziel sehr hoch. Hegel hat die Äußerung getan: „Das Beste bis auf die neuesten Zeiten ... ist das, was wir von Aristoteles haben. Man muß sich nur die Mühe geben, es kennen zu lernen und es in unsere Weise der Sprache, des Vorstellens, des Denkens zu übersetzen; — was freilich schwer ist." Das versucht Lasson zu leisten. Man kann demnach zweifelhaft sein, ob der Name „Übersetzung" passend ist. Es ist fast mehr ein Kommentar, denn Lasson findet in Aristoteles seine eigenen Ideen wieder und spricht in seiner Sprache. Darin liegt — wie er selbst zugiebt — eine große Gefahr; nur zu leicht werden Ideen hineingelesen und unterlegt. Auch Lasson ist dem nicht an allen Stellen entgangen. Doch halte ich als Ganzes betrachtet die schwere Arbeit für geglückt. Es fragt sich nur, ob das befolgte Prinzip überhaupt berechtigt ist. Für den Zweck der Diederichs'schen Neuausgaben muß man das unbedingt bejahen; denn sie stehen im Dienste der Gegenwart, sie wollen neues Leben bei uns wecken. So galt es, vor allem den Gedankengehalt für deutsche Leser möglichst treu nachzubilden und immer unser heutiges Denken im Auge zu behalten. Nur eins geht dabei verloren. Man bekommt keinen Begriff von der Schreibweise des Aristoteles; man hört nicht ihn, sondern seinen Übersetzer. Und das wird mancher bedauern! Allerdings — Lassons Übertragung ist so gut, daß man gerne darauf verzichtet. Ich gebe eine Probe, die auch inhaltlich für uns von Wichtigkeit ist:

„Es gibt einen obersten Zweck, einen solchen, der nicht Mittel für anderes, sondern für den alles andere Mittel ist. ... Gäbe es kein solches letztes Glied, so gäbe es überhaupt keine Zweckursache. Vielmehr, diejenigen, die den Fortgang ins Unendliche setzen, heben damit, ohne sich dessen bewußt zu sein, den Begriff des Zweckmäßigen völlig auf. Und doch würde kein Mensch sich an irgend eine Tätigkeit heranwagen, wenn er nicht die Aussicht hätte, damit an ein Ziel zu gelangen ... Denn wer Verstand hat, der hat bei seiner Betätigung immer einen Zweck im Auge, und dieser ist das Endziel; denn Zweck heißt gar nichts anderes als Endziel." (II, Buch 2. 994b.)

Wie gelungen diese Übertragung ist, wird jeder empfinden; ein Vergleich mit anderen Übersetzungen würde die Vorzüge noch deutlicher machen. — Nur eine Bemerkung zu dem Inhalt der angeführten Stelle: es war dem modernen Denken gänzlich die Erkenntnis geschwunden, daß eine unendliche Entwicklung, d.h. eine solche, deren Ziel im Unendlichen liegt, keine Entwicklung ist. Zum Begriffe des Zieles gehört der der Erreichbarkeit im Endlichen. Es ist erst E. v. Hartmann in unserer Zeit gewesen, der diese Einsicht wieder klar ausgesprochen. Jedenfalls ist es sehr interessant, daß Aristoteles sie so klar und unwiderleglich vorbringt.

Lasson gibt die Metaphysik ungekürzt wieder, weicht nur in der Anordnung der Teile von der alten, unverbürgten Überlieferung ab. Dazu ist er berechtigt, denn die „Metaphysik" ist ein Ganzes aus sehr verschiedenen Teilen. Ausarbeitungen von Aristoteles selbst und Entwürfe von ihm sind untermischt mit Nachschriften der Zuhörer ꝛc. Was den Inhalt anbetrifft, so ist das genaue Studium der Schrift nicht genug anzuempfehlen. Wenn wir heute nach einer neuen Metaphysik streben, so werden wir auf viele Gedanken nicht verzichten können, die der Stagirit hier entwickelt. Wie wichtig ist diese Schrift auch in historischer Beziehung! Sie ist eigentlich die beste und sicherste Quelle zur Kenntnis der Platonischen Lehre! Platos eigene Schriften sind Dichtungen, aus ihnen lassen sich nur mit Vorsicht seine wirklichen Lehren entwickeln, Xenophon ist unglaubwürdig, Aristoteles aber kannte Plato 20 Jahre, die Unantastbarkeit seiner Angaben steht bei seiner gediegenen Wissenschaftlichkeit außer Zweifel. Man sollte also Aristoteles in erster Linie berücksichtigen, wenn man Plato schildern will, und nicht willkürliche, ungriechische Ausdeutungen zum Besten geben, wie es Natorp u. a. tun!

Das Einzige, was mir an der Ausgabe unsympathisch ist, ist der gespreizte und posierende Ton in manchen Stellen der Vorrede. Aber, das ist ja eine Kleinigkeit, gegenüber der kolossalen Leistung der Übersetzung!

Dem Aristoteles wurde früher eine Schrift „περὶ κόσμου" zugeschrieben; jetzt ist festgestellt, daß sie von einem Eklektiker etwa im 1. Jahrhundert nach Christus geschrieben ist. Der betr. Autor hat sich nur eines berühmten Namens bedient, um seiner Schrift besser Eingang zu verschaffen. Zum großen Teil basiert er auf Posidonius, dem Stoiker. Die neue Ausgabe ist von Dr. Capelle besorgt und von ihm mit einer sehr ausführlichen Einleitung versehen (S. 1 – 54), die eine Geschichte der antiken Philosophie im Anschluß an Windelband und Gomperz enthält. — Mir erscheint diese Länge überflüssig. Wer sich die Schrift „Von der Welt" kauft, kennt die griechische Philosophie wenigstens in den Umrissen. Ja, ich muß noch mehr sagen: mir scheint die ganze Ausgabe überflüssig. Denn ich kann durchaus nicht finden, daß diese Schrift eine Bedeutung für die Gegenwart hat, — außer der historischen!

Von hervorragender Bedeutung sind dagegen die Neuausgaben, die den Schriften der hellenistischen Periode gewidmet sind. Epikurs Schriften sind geplant, erschienen sind die drei Hauptvertreter der Stoa, Seneca, Epictet, Marc Aurel. Unserer Zeit wird dadurch ein ethisches System

zugeführt, von dem manche Teile größten Wert für uns haben. Epikureismus haben wir genug in unseren Tagen; ein gut Teil Stoizismus können wir gebrauchen!

Senecas Sentenzen (1908, br. 5 ℳ) hat Dr. Karl Preisendanz übersetzt und eingeleitet. Die Einleitung ist inhaltlich wertvoll; der Telegrammstil, der Senecas Stil an falscher Stelle nachbildet, wirkt nicht sehr angenehm. Seneca selbst hat ja seinen ganz eigenen Stil, der ihm mit Nietzsche gemein ist: scharf pointiert, antithetisch, knapp, ganz kurze Sätze, darin „eine Überfülle scharf geschliffener Gedankenpfeile, hingeworfener geistreicher Andeutungen. . . . Einzelne Sätzchen voll Unruhe und Unrast, nervös krankhaft, nervös machend . . . ein Abbild des Philosophen selbst, des vielgeschäftigen, ein Abbild seiner angekränkelten, aber künstlerisch subtil empfindenden Zeit." In seinem Stil liegt seine Originalität, wenn er auch viel bei den kynischen Wanderpredigern gelernt hat.

Wir wenden uns zu Epiktet, dem Sklaven, aus Hierapolis in Phrygien gebürtig. Einer seiner Schüler, der Geschichtsschreiber Arrian, hat seine Vorträge in 8 Büchern (διατρίβαι) aufgezeichnet, von denen 4 uns erhalten sind. Aus ihnen hat Grabisch eine Auswahl getroffen (Unterredungen mit Epiktet, 1905, br. 3 ℳ). Bedeutsamer und am wichtigsten von allen stoischen Schriften erscheint mir aber das Handbüchlein der Moral von Epiktet, das Arrian aus den Diatriben zusammengestellt hat. Capelle hat es herausgegeben und eingeleitet, mit Benutzung der Übersetzung von Grabisch (1906, geb. 3.50 ℳ). Die ziemlich ausgedehnte Einleitung gibt ein gutes Bild jener Zeit und zeichnet sehr geschickt die schon erwähnten Wanderprediger; dann entwirft Capelle ein eingehendes Bild der stoischen Lehre.*) Philosophie ist in dieser Zeit zur Lehre vom Lebensglück geworden; inneren Halt suchten jetzt die Menschen in ihr. So lehrt denn auch Epiktet, wie man glücklich werden kann: „Seine ganze Aufmerksamkeit soll man auf die Ausbildung seines Charakters verwenden." Es gilt, eine innere Freiheit zu gewinnen. Der Weltlauf ist bestimmt, an ihm kann der Mensch nichts ändern; aber wie die äußeren Ereignisse auf uns wirken, das hängt von uns ab. „Verlange nicht, daß alles so geschieht, wie du es wünschest, sondern wolle, daß alles so geschieht, wie es geschieht, und es wird dir gut gehen." Durch die Kraft der Innerlichkeit soll der Mensch sich freimachen von dem äußeren Weltlauf. So kann man bei allen äußeren Unglücksfällen innerlich glücklich sein. Dazu ist die ἀπάθεια erforderlich und daß man erhaben ist über das Urteil der Menge. „Was man auch über dich sagen mag, kehre dich nicht daran, denn das steht nicht mehr in deiner Macht." Das sind Worte, die heute gehört zu werden verdienen. Und dann vor allem die Lehre, daß die Philosophie mit dem Leben in engster Beziehung steht! „Der erste und notwendigste Teil der Philosophie ist die Anwendung ihrer Lehren im Leben." Das ist für uns von größter Wichtigkeit. Heute ist die Philosophie fast ausschließlich abstrakte Wissenschaft, sie muß aber mit dem ganzen Leben

*) Vgl. hierzu meinen Aufsatz in der Philosoph. Wochenschrift 1907: Epiktets Moral nach seinem Handbüchlein.

verwachsen, wenn wir an eine Geisteskultur und eine Religion des Geistes denken.

An den Sklaven reiht sich der Kaiser, Marc Aurel. Seine Selbstbetrachtungen hat Dr. Otto Kiefer übertragen (2. Aufl. 1906, 4,50 ℳ geb.). Die Einleitung entwirft ein klares Bild von dem Leben, der Lehre und der Wirkung Marc Aurels. Das Interessante an den Selbstbetrachtungen ist ja, daß ihr Verfasser Kaiser war. So sind sie nicht ein in behaglicher Muße entstandenes System, sondern sind gelegentliche Aufzeichnungen, denen man mit einiger Phantasie die Ursache ihrer Entstehung noch ansehen kann. So hat man Genuß an der Lektüre, wenn auch die Gedanken unoriginell sind. Auffallend ist das häufige Wiederkehren des Gedankens der Endlichkeit und Schattenhaftigkeit des menschlichen Lebens.

Am Ende des Altertums steht ein Mann, dessen eigenartige Größe erst von Hegel erkannt worden ist: Plotin. Er versucht noch einmal mit großer intellektueller Kraft das Hellenentum gegen das Christentum zu verteidigen. Seine Persönlichkeit schon ist ungemein sympathisch und anziehend: er ist von größter Rechtlichkeit beseelt, stets hilfsbereit und allen ein Freund; man erzählt, daß er in ganz Rom Jahrzehnte hindurch nicht einen Feind gehabt hätte. Vollständig anspruchslos lebte er ganz seinen Gedanken und verbreitete sie in mündlichem Vortrage, bei dem er seine Zuhörer zu Einwürfen und Fragen anhielt. Erst spät hat er mit der Niederschrift seiner Ansichten begonnen, und auch dann kam es zu keinem systematischen Gedankenbau, sondern so, wie in der Versammlung die Ideen kamen, etwa im Anschluß an eine Stelle aus Plato oder Aristoteles, wurden sie eiligst niedergeschrieben. So entstanden 54 Bücher, deren Durchsicht er seinem Schüler Porphyrius überließ. Dieser stellte aus ihnen nach seines Meisters Tode die „Enneaden" zusammen, indem er nach Gutdünken die einzelnen aneinanderreihte. Eine Auswahl aus diesen Enneaden hat Kiefer übersetzt und mit Einleitung herausgegeben (2 Bd. 1905, br. à 7 ℳ).

Kiefer hat sich damit ein großes Verdienst erworben, denn Plotins Lehre ist hochbedeutsam für unser modernes Denken. Das zeigt uns jetzt wieder die große, eben erschienene Plotin-Monographie von Prof. Dr. A. Drews-Karlsruhe (Diederichs, 1907, 339 S., 10 ℳ).**) Es ist Drews hier gelungen, ein überaus klares Bild von Plotins Lehre zu geben. Plotin ist vielleicht der größte Metaphysiker, den die Welt bisher gehabt. Drews stellt ihn mit E. v. Hartmann in eine Linie: „Beide Denker reichen sich gleichsam über das Mittelalter und die neuere durch Descartes beeinflußte Philosophie die Hände zu, indem Hartmanns Philosophie die Verwirklichung dessen darstellt, was Plotin erstrebt hat. . . ." Bei Plotin findet sich schon der später von Schelling wiederentdeckte und von Hartmann erst ausgebeutete Begriff des „Unbewußten" — und das schätzt Drews an ihm besonders. Ob das nicht einseitig ist, will ich hier nicht entscheiden. Jedenfalls wird mancher an Plotin noch andere Seiten

**) Vgl. über sie meinen Aufsatz „Drews' Plotin" in den Münchner Propyläen, Novemb. 1907.

mehr in den Vordergrund stellen wollen. Das Unsystematische der Schriften Plotins läßt ja der individuellen Deutung großen Spielraum.

Die Philosophie Plotins hat Leopold Ziegler in seinem schönen Buche „Der abendländische Rationalismus und der Eros" sehr fein charakterisiert: „Die Philosophie Plotin's gleicht einem Tage des Herbstes, der ja die farbigsten Blumen gibt; wo der Tod fühlbar ist in der stillen Luft, die so kühl und klar und milde ward; wo die Erde so leidenschaftslos, voll süßer Todeslust, ihrem Ende willig entgegenblüht. Es gleicht dem großen Erntefeste, wenn Plotin im Herbste der antiken Kultur nach vollbrachter Arbeit alles einbringt in die winterlichen Scheuern, alles sammelt, was einst in früheren Jahren gesät worden war, was im Sommer reif und üppig dastand und jetzt der goldenen Sichel des mystischen Schnitters zum Opfer fallen muß."

Die Einleitung von Kiefer ist gut geschrieben und orientiert über Plotins Leben; Anmerkungen am Schluß geben wertvolle Aufklärungen über Einzelheiten. Der Übersetzung und Anordnung kann man nur Anerkennung zollen.

Émile Boutroux, Science et Religion dans la Philosophie contemporaine.*)

Von J. Benrubi.

Das vorliegende Werk bietet weder eine bloße Darstellung der Auffassungen des Verhältnisses von Wissenschaft und Religion in der Gegenwart noch einen Kompromißversuch zwischen den beiden Lebensgebieten. Die Absicht des Verfassers ist vielmehr, zu zeigen, daß die Religion im höchsten Sinne die unbestreitbarste Tatsache, ja sogar die Wurzel des Lebens ist, und daß man sie infolgedessen nicht nur als ein Bedürfnis des Gefühls, sondern auch als eine Angelegenheit der Vernunft, d.h. des ganzen Menschen betrachten muß, mit anderen Worten, daß sie nicht nur ein Erlebnis, eine „Erfahrung", sondern auch eine Erkenntnis, die absolute Erkenntnis der Wirklichkeit ist. Zu diesem Zwecke unterwirft Boutroux einige Typen sowohl der naturalistischen als auch der spiritualistischen Auffassung des Verhältnisses von Wissenschaft und Religion einer eingehenden Prüfung.

Gegen die verschiedenen Schattierungen des Naturalismus kämpft B. für die Autonomie der Religion und für ihre Unersetzbarkeit durch die Wissenschaft. So war Comte's Grundfehler der, alles was über den bloßen Menschen hinausgeht, für illusorisch zu halten, jedes Trachten nach einer Welt, wo unsere Wünsche, Überzeugungen, Träume erfüllt werden könnten, für einen Atavismus zu halten. Die Schranke, welche Comte zwischen den Tatsachen und den Ideen, zwischen den gegebenen Wirklichkeiten und den ideellen Möglichkeiten setzte, ist illusorisch. „Die menschliche Seele ist ge-

*) Paris, Ernest Flamarion (Bibliothèque de Philosophie scientifique) 400 S. Preis 3 Fr. 50.

rade das Bestreben, über das Gegebene hinauszugehen, etwas Besseres zu tun, etwas anderes zu versuchen, sich selbst zu übertreffen. Der Mensch, sagte Pascal, übertrifft unendlich den Menschen."

Sehr scharfsinnig erscheint mir namentlich Boutroux' Kritik dessen, was man die hochmütige Bescheidenheit Spencers nennen könnte. Spencers Forderung eines absoluten Objektivismus zeugt von einer völligen Verkennung des Wesens der religiösen Erlebnisse. Spencers Objektivismus ist nicht einmal in allen Wissenschaften berechtigt. Die Wissenschaft ist vielmehr ein Kompromiß zwischen dem Möglichen und dem Ideellen. Die Religion ist eben das Bindeglied zwischen dem Relativen und jenem Absoluten, Unendlichen und Vollkommenen, wovon Spencer sprach. Spencer gibt uns zu viel und zu wenig. Er zeigt den Menschen ein Wesen, aus dem alles hervorgeht, und sagt ihnen dann, daß sie von diesem Wesen nichts wissen, nichts hoffen können. Wie läßt sich ein vollkommenes Wesen als möglich denken, ohne zu wünschen, daß es auch wirklich sei? Wie kann man dem Menschen verbieten, zu beten: „Dein Reich komme, Dein Wille geschehe, wie im Himmel also auch auf Erden!"

Wie dürftig das Surrogat ist, wodurch die moderne Wissenschaft die Religion zu verdrängen glaubt, beweist, nach Boutroux, der Dualismus des Häckel'schen Monismus. Um zugleich den wissenschaftlichen und den moralischen Anforderungen der menschlichen Natur zu genügen, stellt Häckel Darwin und Goethe, den „struggle for life" und den Kultus des Wahren, Guten und Schönen nebeneinander. Häckel ersetzt die Religion durch die Wissenschaft, indem er den Imperativen, die in unserem Bewußtsein subjektiv gegeben sind, einen Wert verleiht, d.h. indem er in sein System ein fremdes, demjenigen der religiösen Offenbarung analoges Prinzip einfügt. Ungefähr dasselbe gilt auch von den anderen wissenschaftlichen Moralisten unserer Zeit. Sie glauben, ihre Moral streng aus der exakten Wissenschaft abgeleitet zu haben, während sie sie in der Tat aus ihrem tiefsten Innern schöpfen.

Der Irrtum des Psychologismus und des Soziologismus besteht darin, daß sie die religiösen Erlebnisse als ein bloßes Produkt der Umstände betrachten, und infolgedessen glauben, daß sie sich streng wissenschaftlich behandeln und erklären lassen. Die Psychologisten sehen nicht, daß sowohl das individuelle Subjekt als auch das soziale Subjekt bei weitem nicht dem Begriffe einer streng wissenschaftlichen Tatsache genügt. Die Wissenschaft sucht nicht irgend beliebige Tatsachen und Gesetze, sondern wissenschaftliche, d.h. exakte, meßbare, objektive, begreifbare, m. e. W., mathematische Tatsachen und Gesetze. Die Religion ist aber ein innerer, subjektiver Bewußtseinsinhalt. Das religiöse Bewußtsein schließt die Idee des Heiligen, der Pflicht in sich. Der Soziologismus vermengt den Ursprung der Religion mit dem Wesen derselben. Er sieht nicht, daß das Wesen der Religion in ihrer heutigen verinnerlichten Form, in dem unverfälschten Christentum gesucht werden muß.

In seiner Kritik der verschiedenen spiritualistischen Richtungen ist B. wesentlich bestrebt, den Anti-Intellektualismus auf dem Gebiete der Reli-

gion zu überwinden. Das gilt vor allem von seiner Kritik des Ritschlianismus, wie er in Deutschland von Ritschl und in Frankreich von Auguste Sabatier vertreten wird. Um dem religiösen Gewissen, dem Glauben, der Liebe einen vollen Wert zu sichern, muß man das Subjekt bereichern, vergrößern, zum Sein und zum Universellen erhöhen. Den bloß theoretischen Standpunkt der abstrakten Intelligenz wird man nur dann überwinden, wenn man alle Hilfsquellen der mit dem Leben verbundenen Intelligenz gebraucht, und nicht wenn man einen Standpunkt jenseits der Intelligenz einnimmt. Es gilt, sich die Wissenschaft möglichst anzueignen, der Vernunft eine volle Entfaltung zu sichern und mit allen diesen Daten Werkzeuge für die Verwirklichung von idealen Zwecken zu bilden. Dazu verhilft uns schon die heutzutage von hervorragenderen Forschern vertretene These von den Grenzen der Wissenschaft. Die Erfahrung trifft nicht das Wesen der Dinge, sie bezieht sich nur auf Erscheinungen. Was die Wissenschaft gesucht und gefunden hat, das sind eben hypothetische Definitionen, welche ihr gestatten, die Natur zu befragen (Vgl. Poincaré, Duhem, Le Roy); Wissenschaft ist die Hypothese der konkreten Beziehungen zwischen den Erscheinungen. Sie kann nicht sagen, diese Hypothese ist die Wahrheit. Die wissenschaftliche Erkenntnis unterscheidet sich demnach nicht wesentlich von der Art der Überzeugungen, auf denen unser praktisches Leben ruht.

Boutroux weiß wohl die bedeutenden Bestrebungen des Pragmatismus und des Aktivismus, wie er in Frankreich von Blondel vertreten wird, zu schätzen. Aber andererseits findet er, daß von der Religion nicht viel übrig bleiben würde, wenn man aus ihr jedes intellektuelle Element abschaffen wollte. Jedes Gefühl, jede religiöse Handlung schließt Ideen, Begriffe, theoretische Erkenntnisse in sich. Das Handeln um des Handelns willen, die bloße Praxis, die von jedem Begriff unabhängig ist, dieser abstrakte Pragmatismus verdient kaum noch den Namen der Religion. Namentlich bemerkt Boutroux dem hervorragenden Verfasser der „Varieties of religious experience", W. James, gegenüber, daß das charakteristische Merkmal des religiösen Gefühls der Glaube ist; die religiöse Erfahrung ist nicht ein von Begriffen, Dogmen, Kultus, Traditionen und Einrichtungen völlig unabhängiges Prinzip. Wenn das Gefühl die Seele der Religion ist, so sind die Einrichtungen und der Glaube deren Körper. Und es gibt auf dieser Welt nur ein Leben für Seelen, die mit Körpern vereinigt sind.

In einer ausführlichen Schlußbetrachtung versucht B. seine eigene Auffassung des Verhältnisses von Wissenschaft und Religion genauer zu charakterisieren. Er zeigt, daß die Wissenschaft nicht das Ganze des Lebens sein kann, da sie uns nur eine relative Erkenntnis liefert und liefern will. Sie kann nicht der Vernunft verbieten, dem menschlichen Dasein einen Wert zu verleihen, sich ein Ziel zu setzen und an dessen Verwirklichung zu arbeiten. So gibt der Künstler den Dingen eine übernatürliche Seele. Auch die Moral ist ihrem Wesen nach religiös. Die Pflicht ist ein Glaube. Ja sogar die Wissenschaft selbst setzt in der Seele des Forschers eine Tätig-

keit voraus, die auf die wissenschaftliche Tätigkeit unzurückführbar ist — das Streben nach Wahrheit und nach einem höheren, freieren, besseren Leben. Ebenso sind die drei Grundbedingungen des menschlichen Handelns — der Glaube, die Aufstellung eines Ideals und die Begeisterung — ihrem Wesen nach religiös. Die Religion ist demnach die Wurzel des Lebens. Sie braucht nichts von dem Fortschritte der Wissenschaft zu fürchten. Sie ist in erster Linie ein inneres Erlebnis, eine Tat unseres tiefsten Innern, eine Praxis, m. e. W., sie ist ihrem Wesen nach mystisch. Aber andererseits bedarf sie eines intellektuellen Inhalts, der Dogmen. Die Fundamentaldogmen sind: dasjenige von dem Dasein Gottes und das der Beziehungen Gottes zum Menschen. Wir können nicht umhin, uns ein einheitliches, persönliches Wesen zu denken, das den Zwiespalt zwischen dem Elend der menschlichen Lage und dem Ideal zu beseitigen vermag. Gott ist die Liebe. Das sind allerdings verworrene, aber nichtsdestoweniger höchst wirkliche Vorstellungen.

Zum Schlusse gibt B. der Überzeugung Ausdruck, daß die Universalität und die Toleranz keineswegs einander zu widerstreiten brauchen. Das Streben nach einer Vereinigung aller Menschen schließt nicht eine möglichst große Verschiedenheit der Religionen aus. „La seule manière, pour le fini, d'imiter l'infini, c'est de se diversifier à l' infini".

Wer die epochemachenden Werke Boutroux' Über die Kontingenz der Naturgesetze und Über den Begriff des Naturgesetzes kennt und schätzt, wird seinen Versuch, die Selbständigkeit der Religion gegenüber den Wissenschaftsfanatikern der Gegenwart zu verteidigen, mit Freude begrüßen. Unter den hervorragenden Vertretern der Philosophie im heutigen Frankreich ist B. einer der ersten, der den Mut gehabt hat, mit dem religiösen Indifferentismus zu brechen und für ein Wiederaufleben der Religion zu kämpfen. Allerdings mußte er sich in dem vorliegenden Werke, welches für weitere Kreise bestimmt ist, auf die Bekämpfung des Gegners beschränken, und auf eine nähere Prüfung des Wahrheitsgehalts der Religion verzichten. Das hindert uns aber nicht, das Buch allen Freunden einer religiösen Vertiefung des modernen Geisteslebens bestens zu empfehlen.

Besprechungen.

Benzmann, Hans. Das Zeitalter der Romantik (1800–1820). Nebst einem Anhang: Die Freiheitskriege und die Reaktion im Liede der Zeit. Eine Sammlung. München und Leipzig 1908. Verlag Georg Müller. XXVI u. 623 S.

Dieses Buch ist — trotzdem es den Untertitel „Sammlung" hat — keine Anthologie, vielmehr ein harmonisches Ganze und die Geschichte eines flutenden

Lebens, wie es in den Jahren seiner Blüte war. So feinfühlig hat die kundige Dichterhand Hans Benzmann's alles Dauernde und Wertvolle aus der romantischen Lyrik der Gegenwart wiedergeschenkt, daß das Buch eine Geschichte der Romantik geworden ist, eine lebendige Geschichte ihrer Weltanschauung und ihrer Naturgefühle. Und doch sind es nur aneinander gereihte Gedichte! Aber im Wie dieser Auswahl und Gruppierung liegt der kernhafte Wert des Buches: scharf und treffsicher im historischen Instinkt, reizsam für die mählichen Steigerungen des Innenlebens und seiner künstlerischen Ausdrucksformen, Beobachtungsgabe für die leisesten und doch wieder hastigsten Pulsschwankungen, für die zartesten Klänge und Rhythmen einer enthusiastischen und sehnsüchtigen Bewegtheit der Seele. Die ganze Sehnsucht nach dem Unendlichen mit ihrer seelenbildenden Kraft des Enthusiasmus, wie sie in den großen Romantikern gewohnt hat, kann uns nicht besser fühlbar gemacht werden, als es hier Benzmann mit seinem Lyrik-Buch unternahm. Wie lebendige Menschen sehen wir sie vor uns und blicken ihnen ins leuchtende Auge, und dann lesen wir auch Namen, die schon langsam im Entschwinden sind und über die sich bereits das Vergessen gesenkt hat: Tieck, Wackenroder, die beiden Schlegel, Novalis, Hölderlin, Schelling, Johann Daniel Gries, Joh. Jacob und Maria Mnioch, Karoline von Günderode, Bettina von Arnim, L. Achim von Arnim, Brentano, Sophie Mereau, Luise Hensel, Friedr. Gottlob Wetzel, Wilhelm von Schütz, Aloys Schreiber, Eichendorff, Friedr. Kind, E. T. A. Hoffmann, Wilhelm Müller, die Dichter der Freiheitskriege und auch viele andere, die nur noch der Historiker nennt. So viele Namen und doch ein Ganzes, eine zusammenhängende Geschichte der romantischen Weltanschauung! Eine Geschichte einer großen psychischen Evolution, die ins Reich der phantasiehaften Subjektivität geführt hat und zu ganz neuen Assoziationen und Einbildungskräften. Und dabei doch nur, wie gesagt, Gedichte ohne zusammenhängenden Text . . . Die gesättigte Stimmung und die gelebte Liebe, die zwischen den Seiten dieser Bücher liegen, hat nur wieder ein so unsagbar feiner und inniger Dichter, wie es unser Hans Benzmann ist, festhalten können. Ein schulmeisterlicher „Sammler" hätte eine unpersönliche Anthologie daraus gemacht.

Wien. Franz Strunz.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung. Unter Mitwirkung von H. Gunkel und O. Scheel, herausgeg. von F. M. Schiele. Tübingen, Mohr. 1908. Probelieferung, überall umsonst zu haben.

Nicht ein spezifisch-theologisches Nachschlagewerk, sondern ein Nachschlagewerk für jedermann, der sich für die mancherlei Fragen des Religionslebens als moderner Mensch interessiert. Geplant ist das Ganze im Umfang von 4—5 Bänden von je rund 1000 Seiten Lexikon-Oktav. Der Subskriptionspreis wird sich auf 80—100 Mk. belaufen. Genaueres erfährt man durch das Probeheft. Sein besonderes Gepräge gewinnt das Lexikon durch energisches Eingehen auf die mancherlei Probleme der gegenwärtigen Lage in weitestem Umfang, soweit sie sich irgend mit dem Religiösen berühren; und durch starke Berücksichtigung des Religionsgeschichtlichen. Nach Möglichkeit sollen dem Leser nicht nur irgendwelche Lösungen, sondern grade auch das Für und Wider der Probleme mitgeteilt werden. Ein Verzeichnis der Mitarbeiter findet sich im Probeheft. Th. Steinmann.

Joh. Müller. Bausteine für persönliche Kultur. 1. Das Problem des Menschen. 2. Persönliches Leben. 3. Das Ziel. Zur Verständigung für die Suchenden von heute. München, Beck. 1908, je 1,25.

H. Lhotzky. Die Zukunft der Menschheit. 1. Die Entwicklungsfrage 2. Die Freiheitsfrage. 3. Die religiöse Frage. Berlin, Curtius. 1907, je 0,80. zus. 2.—

Es ist sehr interessant, diese beiden Serien mit einander zu vergleichen: derselbe praktische Grundgedanke, aber in so verschiedener Weise persönlich vertreten! Grade dieses Nebeneinander läßt die persönliche Verschiedenheit der beiden Männer besonders greifbar werden. Joh. Müller ist schlichter, nur auf die Sache gehend, während Lh. doch gelegentlich geistreichelt. Joh. Müller ist ganz allein auf die praktische Wirkung gerichtet, seelsorgerlich — Lh. dagegen spekuliert eher einmal in allzukühner Lösung theoretischer Probleme — und von schwerem Ernst gegenüber der leichteren sanguinischen Art seines Mitstreiters, aber grade darum mit seiner Zuversicht überzeugender.

Das Gemeinsame des Zieles beider Männer ist bekannt genug. Auch ist ihm nicht durch eine kurze, auszugweise Wiedergabe ihrer Hauptgedanken gedient. Auch das sind wieder Bücher, namentlich die Müllerschen, von deren Inhalt man eigentlich nur in stillen Stunden ernsten, vertieften geistigen Beisammenseins mit ihnen die rechte Kunde gewinnen kann. Allen, die nicht nach Lösung von allerlei einzelnen Weltanschauungsproblemen, sondern nach einem seelenbefriedigenden Eigenleben suchen, seien sie dringend empfohlen.

Bei vielem sind mir allerlei Fragen und Bedenken gekommen, z. T. sogar sehr schwere. Besonders Lhotzky gegenüber. Steht nicht diese Persönlichkeitskultur in der Gefahr eines gewissen unberechtigten Subjektivismus? Bedenklich ist, welche Rolle in den Heftchen über die Zukunft der Menschheit der individuelle Einfall spielt. Wer wissenschaftliche Strenge auch gegen sich selbst höher einschätzt, der kann sich manchmal eines geärgerten Kopfschüttelns nicht ganz erwehren z.B. wenn die Kindheit des menschlichen Individuums, die Paradiesvorstellung und das biogenetische Grundgesetz zusammengebracht wird. Auch die starke Vorliebe für Paradoxien, z. T. wohl verständlich aus der lebhaften praktischen Tendenz, steht wohl im Zusammenhang mit diesem Mangel an wissenschaftlicher Kritik am eigenen Einfall. Ganz gegen seine Absicht hat mir Lh. die Überzeugung gestärkt, daß unser geistiges Leben „objektiver" werden muß, was ja sehr etwas anderes ist als äußerlicher oder abhängiger von äußeren Autoritäten.

Bei Joh. Müller vermißte ich nach einer andern Richtung das objektive Moment. Gewiß betont er mit allem Ernst, daß persönliche Kultur sehr etwas anderes ist als bloße Pflege des individuellen Ich mit all' seinen chaotischen Sonderheiten. Es tritt mir aber nicht deutlich genug heraus, daß Persönlichkeit für uns eine beständige Aufgabe ist und bleibt, die wir nicht auf dem Wege lösen können, daß wir etwas für uns zu sein versuchen, sondern lediglich so, daß wir einem Überragenden in freier Zustimmung und nach eigenem Pflichtbewußtsein dienen, worüber uns die Ahnung unseres werdenden persönlichen Seins als Geschenk zuwächst, nicht als ein Selbsterrafftes. Unsere natürliche Individualität erscheint mir auch mehr als das allerdings durchaus individuelle Übungsfeld unseres persönlichen Lebens, dessen eigentliche Blüte nicht so sichtlich in die irdische

Erscheinung tritt, wie dort geschehen muß, wo man unter Persönlichkeit einfach die aus dem Chaos zu innerer Einheitlichkeit übergeführte natürliche Individualität versteht. Und daß das Individuum mit seinem persönlichen Leben in sich einen Wert trage, scheint mir eine These, die nur auf der Grundlage eines bestimmten religiösen Glaubens gewagt werden darf, ohne das nicht davor sicher ist, wenigstens leise naturalistische Züge in sich aufzunehmen. Doch das ist einzelner Widerspruch, der eigentlich nicht nur so angedeutet, sondern gründlicher dargelegt werden müßte.

Ganz besonders zu begrüßen sind auch die vortrefflichen Ausführungen über die Gedankenfreiheit und rechte Toleranz bei Joh. Müller wie bei Lhotzky. Sie sind aus einem ähnlichen Geiste heraus gesprochen, wie er diese unsere Zeitschrift ins Dasein rief und in ihr walten soll. Th. Steinmann.

O. D. Chwolson. Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot. Eine kritische Studie. 2. Aufl. Braunschweig. Vieweg 1908. 1.60.

Daß von dieser kritischen Studie bereits die 2. Auflage vorliegt, begrüßen wir sehr, gerade auch von den Tendenzen unserer Zeitschrift aus. Mit Religion hat Chwolsons Studie allerdings direkt nichts zu tun; um so mehr mit Geisteskultur. Ihre Bedeutung liegt nicht lediglich in der Aufweisung dessen, wieviel wissenschaftlicher Leichtsinn dem Haeckel'schen Monismus zu Grunde liegt — eine wissenschaftliche Blosstellung Haeckels ist ja überdem noch lange nicht ein Sieg über den viel umfassenderen Monismus —; sie liegt m. E. tiefer. Es ist ein gutes und klares Wort gegen alle Leichtfertigkeit in Fragen der Wissenschaft und der Weltanschauung und gegen allen auf Grunde ungenügender Besinnung auf die eigenen Grenzen wie auf die Grenzen alles menschlichen Erkennens vorschnellen Dogmatismus. Eben damit aber leistet diese Streitschrift der Vertiefung des geistigen Lebens einen bedeutsamen Dienst. Und von solcher Säuberung der geistigen Atmosphäre von oberflächlichem Allwissensdünkel hat letztlich grade auch die Religion ihren bedeutsamen Vorteil. Th. Steinmann.

Fr. Delitzsch. Zur Weiterbildung der Religion. Zwei Vorträge. Stuttgart. Deutsche Verlagsanstalt 1908. 1.50, 2.50.

Gemeint ist in dieser Schrift eine Weiterbildung der christlichen Religion über ihren überlieferten dogmatischen Bestand hinaus. Als deren Bewirkerin erscheint die theologische Aufklärung über allerlei traditionelle dogmatische Vorstellungen (Gottessohnschaft, Jungfrauengeburt, trinitarisches Dogma) und der Rückgang auf die menschlich geschichtliche Erscheinung Jesu und seine Verkündigung. Das wird nicht mit leichtem Verstandesenthusiasmus, sondern mit merkbarem sittlichem Ernst vorgetragen. Vermag aber Religion wirklich durch theologische Aufklärung weitergebildet zu werden? Th. Steinmann.

Eingesandte Bücher.

F. M. Schiele, Die kirchliche Einigung des evangelischen Deutschland im 19. Jahrh. Tübingen, Mohr, 1908. 1.50.

Joh. Bauer, Schleiermacher als patriot. Prediger. 4. Heft d. Studien z. Gesch. d. neueren Protest. von Hoffmann u. Tscharnack. Gießen, Töpelmann, 1908. 10. 11.

L. Nelson, Über wissensch. u. ästh. Naturbetrachtung. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1908. 0.75.

L. Nelson, Ist metaphysikfreie Naturwissenschaft möglich? Ebda., 1908. 1.60.

K. Thieme, Jesus u. seine Predigt. Gießen, Töpelmann, 1908. 1.50.
G. Lasson, D. Menschen Schuld u. Schicksal nach 1. Mose 2–3. Berlin, Trowitzsch, 1908. 1.40.
O. Külpe, D. Philosophie d. Gegenwart in Deutschland. 4. Aufl. 1908. 1.25.
K. Sell, Katholizismus und Protestantismus. Leipzig, Quelle & Meyer, 1908. 4.40, 4.80.
J. Meinhold, Die Weisheit Israels. Ebda., 1908. 4.40, 4.80.
O. Zurhellen, Lebensziele. Ebda., 1908. 4.80.
P. Natorp, Religion innerh. d. Grenzen d. Humanität. 2. Aufl. Tübingen, Mohr, 1908. 3.—.
K. Holl, D. Modernismus. Relg. Volksb. IV. 7.
Die heil. Schrift d. Alt. Test. in Verb. m. Fachgenossen übers. u. herausg. v. E. Kautzsch. 3. völl. neu gearb. Aufl. mit Einl. u. Erklärg. z. d. einz. Büchern in 5 wöchentl. Lief. à —.80.
Ars sacra, Blätter heil. Kunst m. begl. Worten v. Jos. Bernhart. 1. Serie: Vom Erlöser. Kempten, Kösel, 1908. 2.50.
Th. Achelis, Abriß der Religionswissenschaft. Leipzig, Göschen, 1908. —.80.
Das Christentum v. Cornill, Dobschütz, Herrmann, Staerck, Troeltsch. Wissensch. u. Bildg. Bd. 50. Leipzig, Quelle u. Meyer, 1908. 1.—, 1.25.
F. A. Schmid, F. H. Jacobi. E. Darst. s. Persönlk. u. s. Philos. als Beitrag z. e. Gesch. d. mod. Wertproblems. Heidelberg, Winter, 1908. 8.—.
R. Eucken, Einführg. in e. Philos. d. Geisteslebens. Leipzig, Quelle & Meyer, 1908. 3.80, 4.60.
W. Herrmann, Offenbarung u. Wunder. Gießen, Töpelmann, 1908. 1.40.
A. Hansen, Grenzen d. Rel. u. Naturwissenschaft. Ebda, 1908. 1.20.
Antwort der französ. Katholiken an den Papst. Reformkath. Schriften I. Jena, Diederichs, 1908. 1.—.
Programm d. ital. Modernisten. Reformkath. Schrift. II. 1,50.
D. Verhandlungen d. 19. ev.-soz. Kongresses in Dessau. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1908. 2.—.
A. Vierkandt, D. Stetigkeit im Kulturwandel. Eine soziol. Studie. Leipzig, Duncker u. Humblot. 1908. 5.—.
F. Moerchen, D. Psychologie d. Heiligkeit. Halle, Marhold, 1908. 1.—.
A. Kowalewski, Arthur Schopenhauer u. s. Weltanschauung. Ebda., 1908. 4.50.